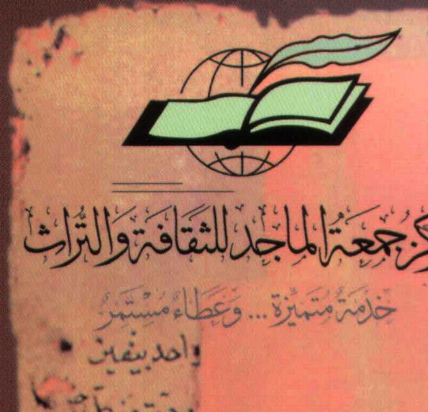
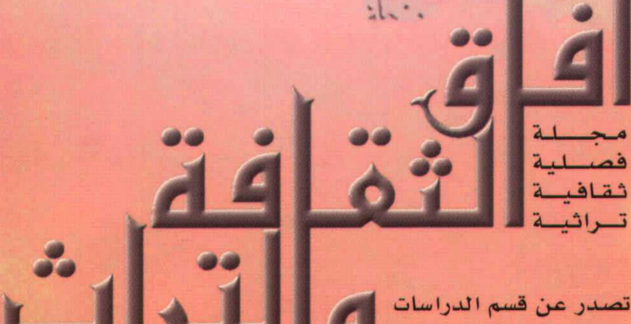


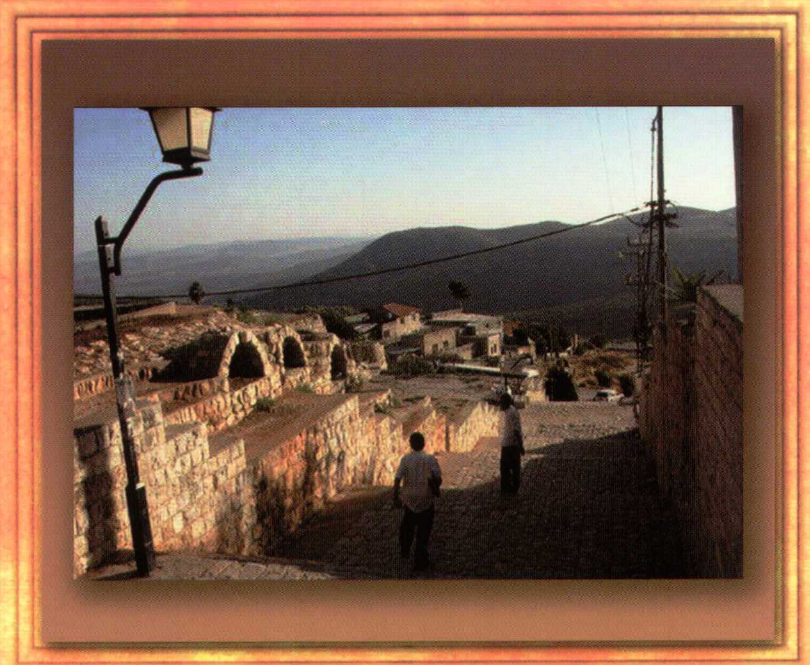


مجلة
فصلية
ثقافية
تراثية

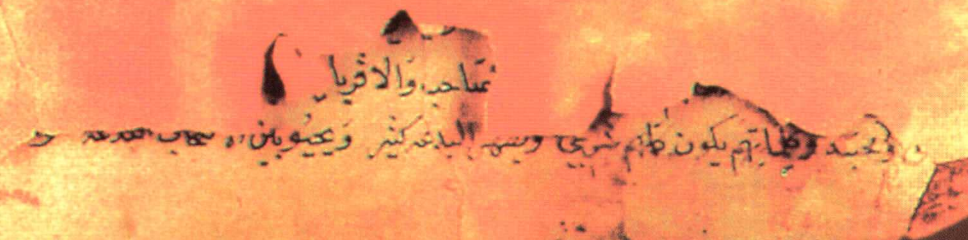
تصدر عن قسم الدراسات
والنشر والعلاقات الثقافية
بمركز جمعة الماجد
للثقافة والتراث

السنة السابعة عشرة : العدد الثامن والستون - محرم ١٤٣١ هـ - يناير (كانون الثاني) ٢٠١٠ م

مدينة صفد (التلة الحزينة) - فلسطين



Safad City (The sad Hills)- Palestine



شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألّا يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألّا يكون قد سبق نشره على أيّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوص شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسم وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلّا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية
بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦
هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+
فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+
دولة الإمارات العربية المتحدة
البريد الإلكتروني: info@almajidcenter.org

السنة السابعة عشرة : العدد الثامن والستون - محرم ١٤٣١ هـ - يناير (كانون الثاني) ٢٠١٠ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل
أولريخ الدولي للدوريات
تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

هيئة التحرير

الاشتراك السنوي		داخل الإمارات	خارج الإمارات
	المؤسسات	١٠٠ درهم	١٠٠ درهم
	الأفراد	٧٠ درهماً	١٠٠ درهم
	الطلاب	٤٠ درهماً	٤٠ درهماً

المقالات المنشورة على صفحات المجلة تعبر عن آراء كاتبيها ولاتمثل بالضرورة وجهة نظر المجلة أو المركز الذي تصدر عنه

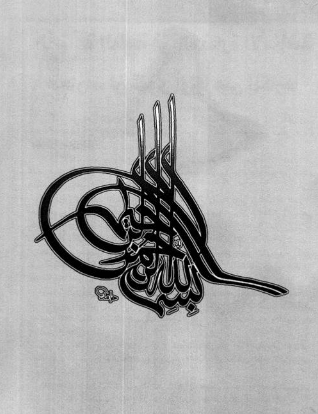
يخضع ترتيب المقالات لأمور فنية

الفهـــرس

الافتتاحية

المقالات

دراسة النصوص



الصناعة الطبية في الحضارة الإسلامية

إنجازات لن تقوى أوربا على إنكارها

إن الطب في صدر الإسلام لم يختلف كثيراً عما كان عليه في الجاهلية، وقد عاش بعض أطباء الجاهلية إلى أيام الرسول ﷺ، أمثال الحارث بن كلدة وابنه النضر، ورفيدة، وأم عطية الأنصارية.

ويرى لوكثير عند حديثه عن تاريخ الطب العربي في كتابه «تاريخ طب العرب»، أن الحارث بن كلدة هو أول رجل استحق عند العرب لقب الطبيب، وأول من جمع بين تطبيق الطب وبين النظريات التي يرتكز عليها هذا العلم.

وقد درس ابن كلدة الطب بفارس في مدينة جند يسابور على يد جماعة السريان النسطوريين الذين فروا من بيزنطة إلى مدينة جند يسابور بسبب الاضطهاد المسيحي هناك في القرن الخامس للميلاد، حيث نهضوا بمدرسة هذه الأخيرة، بما نقلوه إليها من علوم مشاهير اليونان، أمثال بقراط وجالينوس بعدما ترجموها إلى السريانية.

وقد ذكر ابن خلدون في مقدمته: أن الطب النبوي من جنس الطب الذي عرفه العرب في الجاهلية - وفي البادية على الأخص - وليس من الوحي، وهذا الطب يصيب حينا ولا يصيب حينا آخر.

إن هذه العبارة من العلامة ابن خلدون تستوقف الفكر والنظر وإن كنا متفقين معه في أن الوحي لم يأتي من أجل الطب، إلا أننا مقتنعين بأن الطب النبوي قد استفاد من الوحي استفادة جليلة، ويكفي التدليل على ذلك نطقه ﷺ بـ: ٣٠٠ حديث في الأدواء والأدوية، وما أحاديثه إلا وحي يوحى.

ولقد رأى خلفاء الدولة الإسلامية أنه لا يليق بأمة في مقام أمة الإسلام أن تُغْفِلَ هذا العلم وهذه الصنعة، فاستقدموا الخبراء وأرسلوا البعثات إلى مواطن العلم الذي يريدون جلبه واقتباسه.

وكان الخبراء الذين استقدمهم العباسيون هم آل بختيشوع، وكان من أشهر المبعوثين من العرب حنا بن ماسويه، حيث رحل إلى جند يسابور وتعلم الطب على أهلها.

كما أولى خلفاء بني العباس عناية خاصة لجمع المخطوطات الطبية وغيرها، الموجودة

في مختلف البلدان، فجمعوا المخطوطات اليونانية والفارسية والهندية، وبذلك نشطت الحركة العلمية نشاطا كبيراً، وبخاصة في مجال العلوم الطبية، ويظهر الحرص الشديد لخلفاء بني العباس على هذا المسار العلمي في جعل الحصول على المخطوطات شرطاً من شروط الصلح أحيانا.

وكان لوجود الأطباء الكبار في بغداد وغيرها من الحضائر الإسلامية مثل آل يخنيشوع وحنا بن ماسويه أثراً عظيماً في تقدم العلوم الطبية.

وقد نتج عن هذا التواجد الكبير للأطباء تأسيس المدارس الطبية التي تعتمد على المنهجين النظري، والعملي التطبيقي، ولقد لعبت هذه المدارس دوراً بارزاً في وضع الأساس المكين للطب عند العرب، فقد ساهم كثير من الأطباء العرب في هذا النشاط مثل حنين بن إسحاق (ت: ٢٦٤هـ)، وثابت بن قُرَّة الحرَّاني(ت: ٢٨٨هـ)، وقسط بن لوقا البعلبكي (ت: ٢٨٨هـ).

وقد كان لحركة الترجمة دور أساسي في هذا التطور فهي لم تتوقف عند حد معين، بل استمرت حتى بلغت أوج عظمتها في منتصف القرن الرابع الهجري وأصبحت أساساً متيناً لحركة التأليف الواسعة التي شهدت تطوراً عظيماً على يد الأطباء العرب، ويدل على هذا أمر الخليفة المأمون لحنين بن إسحاق بترجمة كل الكتب الطبية الشهيرة آنذاك، وبخاصة مؤلفات أرسطاليس وأعطاه كثيراً من الأموال والعطايا.

ولم يكن هذا الازدهار الطبي الهائل خاص بنوع معين من التخصصات الطبية، بل كان عاماً وشاملاً، حيث شمل علم الجراحة وعلم التشريح، وطب النساء والأطفال، وطب العيون والكحالة، وطب الأسنان ونظرية الأخلاط، والعلاج التشخيصي، والخدمات الطبية والصيدلية وغيرها

قال الدكتور إدوارد جين براون في كتابه وهو يتحدث عن أهمية الطب العربي وموقعه من التجربة العالمية في هذا الباب، وأهميته لا تعتمد على أصالته بل على كونه حلقة الوصل بين عصر اليونان وعصر النهضة في أوربا، كما أنه كان المورد الوحيد للمعرفة في أوربا خلال العصور الوسطى المظلمة

وقال كودار في كتابه تاريخ المغرب: إنه إذا كان العرب قد تفوقوا تفوقاً بارزاً على اللاتين في عهد من العهود فإن ذلك لا يمكن إلا يكون إلا في الحساب والطب والجغرافيا والعلوم.

مدير التحرير

الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

الصناعة الطبية في الحضارة الإسلامية إنجازات لن تقوى أوربا على إنكارها

الشروح الأندلسية للموطأ
دراسة تحليلية مقارنة

د. مصطفى حميداتو
جامعة باتنة - الجزائر

مقالات

مقدمة:

لم يحظ أي كتاب عند الأندلسيين بعد كتاب الله تعالى، بما حظي به الموطأ من عناية، فقد رحل عدد كبير من علمائهم إلى المشرق، ولقوا بدار الهجرة الإمام مالك بن أنس. رحمه الله. فأخذوا عنه الموطأ وتعرّفوا على مذهبه وأعجبوا به، وراحوا ينشرونه في بلادهم، وكان الموطأ قد دخل الأندلس في أيام عبد الرحمن بن معاوية (الداخل)[١].

ذكر المقري في نفح الطيب[٢] أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي قبل دخول مذهب مالك.

وقد توافرت لمذهب الإمام الأوزاعي أسباب ساهمت في ظهوره بالأندلس منها:

١ - الجيوش الإسلامية التي وفدت على الأندلس في أواخر القرن الأول، ضمّت أعدادا من الشاميين، الذين كانوا يتفقّهون بمذهب الأوزاعي إمام أهل الشام.

٢ - الدولة الأموية التي قامت في الأندلس هي امتداد للتي كانت قائمة في الشام حيث مذهب الأوزاعي.

وأول من أدخل مذهب الأوزاعي إلى الأندلس، صعصعة بن سلام الأندلسي الدمشقي[٣].

وأما مذهب مالك بن أنس - رحمه الله - فهو الذي ساد بلاد الأندلس بعد انحسار مذهب الإمام الأوزاعي وزواله منها، وقد كان لوصول مذهب الإمام مالك إلى الأندلس دور متميّز في إنعاش حركة الحديث بها، حيث عكف علماؤها على رواية الموطأ ودراسته وشرحه ونشره بين الناس.

نقل صاحب البغية[٤] عن ابن حزم قوله «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة فإنه لما ولي قضاء القضاة أبو يوسف كانت القضاة من قبله، فكان لا يولي قضاء البلاد

من أقصى الشرق إلى أقصى أعمال إفريقية إلا أصحابه والمنتمين إلى مذهبه. ومذهب مالك بالأندلس، فإن يحيى (بن يحيى) كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاء، فكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه»[٥].

وسألقي الضوء في هذا البحث على عناية الأندلسيين بالموطأ، وجهودهم في خدمته

المبحث الأول: عناية الأندلسيين بالموطأ:

في أواسط القرن الثاني رحل كثير من طلبة العلم الأندلسيين إلى المشرق وخاصة إلى الحجاز للتفقه على إمام دار الهجرة مالك بن أنس - رحمه الله -

وقد اشتهرت طائفة من علماء الأندلس برواية الموطأ عن الإمام مالك نذكر منهم الآتي:

١ - أبو محمد غازي بن قيس (المتوفى سنة ١٩٩هـ): الذي رحل في صدر أيام عبد الرحمن بن معاوية الداخل فسمع من مالك بن أنس، الموطأ، ذكر ابن الفرضي أنه كان يحفظ الموطأ، ظاهراً.[٦]

٢ - زياد بن عبد الرحمن اللخمي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ)[٧]، المعروف بزياد شبطون - سمع من مالك الموطأ، وهو أول من أدخل موطأ مالك بن أنس إلى الأندلس مكملاً متقناً[٨].

٣ - يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس الليثي (المتوفى سنة ٢٣٤هـ): سمع من زياد بن عبد الرحمن الموطأ، ثم رحل إلى المشرق وعمره ٢٨ سنة فسمع من مالك الموطأ غير أبواب من كتاب الاعتكاف شك في سماعها من مالك فأثبت روايته فيها عن زياد[٩].

٤ - ومن الموطآت التي دخلت الأندلس:

موطأ يحيى بن عبد الله بن بكير[١٠]، روي بالأندلس عن طريق يحيى بن عمر الأندلسي[١١] عن يحيى ابن بكير عن مالك بن أنس[١٢].

٥ - موطأ عبد الله بن مسلمة القعنبي[١٣]، رواه بالأندلس عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أسد الجهني قال: ثنا بكر بن العلاء القشيري القاضي المالكي قال: حدثنا أحمد ابن موسى الشامي عن القعنبي عن مالك. ومن طريق قاسم بن أصبغ عن محمد بن إسماعيل الترمذي عن القعنبي عن مالك[١٤].

هذه أشهر الموطآت التي دخلت الأندلس وتداولها العلماء، وإن كانت رواية يحيى بن يحيى الليثي، هي التي اشتهرت فيما بعد وسادت في تلك الديار، لشهرة راويها وثقته ومكانته من الأمراء، وزهده في القضاء.

وإضافة إلى ما ذكرنا فإن كثيراً من الروايات الأخرى للموطأ دخلت الأندلس وتداولها علماؤها، وإن لم تشتهر كسابقاتها. وقد ذكر الحافظ ابن عبد البر في كتابه «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» طائفة من تلك الروايات نذكر منها الآتي:

موطأ - أبي مصعب أحمد بن أبي بكر بن الحارث.

موطأ إسماعيل بن إبراهيم العجلي.

موطأ سعيد بن كثير بن عفير.

الشروح الأندلسية للموطأ دراسة تحليلية مقارنة

موطأ - عبد الله بن نافع المخزومي.

موطأ بشر بن عمر الزهراني.

موطأ زيد بن الحباب.

موطأ عبد الرحمن بن القاسم.

موطأ عبد الله بن المبارك.

موطأ عبد الله بن وهب.

موطأ عتيق بن يعقوب الزبيري.

موطأ محمد بن إدريس الشافعي.

موطأ محمد بن الحسن الشيباني.

موطأ معن بن عيسى بن يحيى بن دينار الأشجعي القزّاز.

موطأ مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت.

موطأ مطرّف بن عبد الله بن مطرّف.

موطأ يحيى بن سعيد القطان.

هذه باختصار أهمّ الموطآت التي دخلت الأندلس وتداولها العلماء خلال القرون الأربع الأولى من عصر الأندلس الإسلامية. وقد اعتمدت في تحديد هذه الروايات على ما ذكره الحافظ ابن عبد البر للأسباب الآتية:

١ - أن الحافظ ابن عبد البر يعدّ من أشهر من خدم موطأ مالك بن أنس، في القرن الخامس الهجري؛ حيث يعدّ كتاباه «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» و«الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار»، من أحسن ما كتب حول الموطأ.

٢ - أن الحافظ ابن عبد البر، لم يرحل خارج الأندلس طوال حياته، فلا بد أن يكون اطلع على هذه الروايات في الأندلس، وأنها كانت متداولة بين العلماء قبله.

ولا أستبعد أن تكون بعض الروايات الأخرى للموطأ قد دخلت الأندلس، خاصة، رواية علي بن زياد[١٥] التونسي المتوفى سنة ١٨٣هـ، ذلك أن تونس، وخاصة مدينة القيروان، تعدّ المحطّة الرئيسية الأولى لكل من يريد التوجّه إلى المشرق من العلماء وطلبة العلم الأندلسيين، لشهرة فقهائها وعلمائها، أمثال عبد السلام بن سعيد المعروف بسحنون، الذي تفقّه عليه أغلب علماء الأندلس.

بعد هذا المدخل لبيان مكانة الموطأ لدى الأندلسيين ومدى اهتمام علمائهم برواياته، تجدر الإشارة إلى أنّ محدّثي الأندلس بالغوا في التأليف حول الموطأ لدرجة أنك تجد للعالم الواحد أكثر من شرح عليه.

- فهذا الحافظ ابن عبد البر، ألف كتاب «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، ثم كتاب «الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار».

- وألف أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: كتاب الاستيفاء في شرح الموطأ، ثم اختصاره: المنتقى، وكتاب المعاني في شرح الموطأ.

- وألف الإمام أبو بكر ابن العربي عدّة شروح على الموطأ منها:

كتاب المسالك في شرح موطأ مالك. وكتاب القبس على موطأ مالك بن أنس.

وسأحاول في المبحث القادم التعريف بمناهج أهم الشروح الأندلسية للموطأ، وأنبّه على الكتب المطبوعة والمخطوطة والمفقود منها.

المبحث الثاني: الشروح الأندلسية للموطأ.

أولا: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد:

للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣هـ بشاطبة.

موضوعه: بسط وشرح لما تضمّنه موطأ الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - من أحاديث رسول الله ﷺ: متونها وأسانيدها.

قال ابن عبد البر: رأيت أن أجمع في كتابي هذا كل ما تضمّنه موطأ مالك بن أنس - رحمه الله - في رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي عنه من حديث رسول الله ﷺ مسنده ومقطوعه، ومرسله، وكل ما يمكن إضافته إليه ﷺ[16]، «وإنما اعتمدت على رواية يحيى بن يحيى المذكورة خاصة، لموضعه عند أهل بلدنا من الثقة والدين والفضل والعلم والفهم، ولكثرة استعمالهم لروايته وراثة عن شيوخهم وعلمائهم، إلا أن يسقط من روايته حديث من أمهات أحاديث الأحكام أو نحوها، فأذكره من غير روايته»[17].

منهج ابن عبر البر في كتابه التمهيد:

أولا - مقدمة التمهيد:

افتتح ابن عبد البر - رحمه الله - كتابه التمهيد، كعادة العلماء، بمقدمة شرح فيها منهجه، وجمع فيها جملة من الفوائد والقواعد الحديثية التي تجعل طالب العلم أكثر استعداداً لفهم مادة الكتاب، سالكاً في ذلك مذهب الاجتهاد وإيراد الحجج المؤيّدة لمذهبه، وقد ضمّنها العناصر الآتية:

- بيان منهجه في الكتاب والشروط التي وضعها لذلك مركزاً على ما يلي:

- توضيح مسالك العلماء بالنسبة لمراسيل الثقات ومسنداتهم، والاختلاف الواقع بين العلماء في خبر الواحد العدل من حيث إفادته للعلم والعمل، موضحاً رأيه في كل ذلك.

- ذكر طريقته في ترتيب الأحاديث من حيث الاتصال والانقطاع وبيان كيفية شرحه للأحاديث وذكره لمعاني الآثار وآراء العلماء في تأويلها.

- توضيح جوانب مهمّة من علم مصطلح الحديث، وذكر مذهبه في عدالة الرواة، وختم المقدمة بذكر عيون من أخبار مالك -رحمه الله-.

ثانيا - ترتيبه للأحاديث:

سار ابن عبد البر في ترتيب أحاديث الموطأ على محورين:

أ - ترتيب الأحاديث على حسب شيوخ الإمام مالك:

فقد رتّب أسماءهم وفق حروف الألفباء المغربية الأندلسية[18] بالنسبة للحرفين الأول والثاني من الاسم، دون مراعاة الحروف الأخرى فكان أول شيوخ مالك في التمهيد هو: إبراهيم ابن عقبة بن أبي عياش، ثم مَن اسمه إسماعيل

الشروح الأندلسية للموطأ دراسة تحليلية مقارنة

ثم مَن اسمه إسحاق وهكذا، فيذكر ما لكل شيخ من أحاديث في الموطأ، وأحياناً يرتّب أحاديث شيوخ مالك بحسب شيوخهم أيضاً، ولأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الحرف الثالث من الاسم، نراه قدّم إسماعيل بن أبي حكيم على إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، رغم أن حرف الحاء يأتي قبل حرف الميم في ترتيب المعجم.

ثم ذكر في المجلد الأخير أحاديث شيوخ مالك، الذين عرفوا بكناهم ممّن لا يوقف على اسمه، دون مراعاة ترتيب محدّد في ذلك، وهي ستّة أحاديث أعقبها ببلاغات الإمام مالك، وهي إحدى وستين حديثاً وقد وصلها ابن عبد البر بأسانيد متصلة عدا أربعة أحاديث[19] وصلها ابن الصلاح[20] في رسالة صغيرة.

ب - ترتيب الأحاديث على حسب الاتصال والانقطاع:

عند تناوله لمرويات الشيخ الواحد من شيوخ الإمام مالك الذين أخرج لهم في الموطأ، يذكر أولاً الأحاديث المتصلة فيشرحها، ثم يعقبها بالأحاديث المنقطعة والمرسلة ثم التي ليست من طريق يحيى بن يحيى الليثي، وإذا وجدت أحاديث تجري مجرى المتصل، مما اختلف في اتصالها، جعلها بعد الروايات المتصلة وقبل المنقطعة والمرسلة.

هذه باختصار لمحة موجزة عن منهج ابن عبد البر في ترتيبه لأحاديث «التمهيد».

ثالثاً - منهجه في شرح الأحاديث:

سار ابن عبد البر في شرحه لأحاديث الموطأ على النحو التالي:

أ - التعريف بشيخ مالك: حيث يترجم لشيخ الإمام مالك في أول حديث له، فيذكر كنيته واسمه وقبيلته، والآراء المختلفة في نسبه، ثم يذكر الاسم الكامل لأبيه، ويعرّف به إن كان من أهل العلم. وإن كان شيخ مالك من التابعين، يبيّن على من روى من الصحابة، وأي البلاد سكن وأين ومتى توفي، ويختم ذلك بالكلام عن عدالته، ومن روى عنه من الأئمة، وقد يترجم لشيخ شيخ مالك أحياناً.

وقبل التطرق لشرح الحديث ينبّه على عدد الأحاديث التي رواها الإمام مالك عن هذا الشيخ في الموطأ، مع ذكر حال سند كل واحد من الوصل والانقطاع والإرسال، وهل هي كذلك عند باقي رواة الموطأ.

ب - وصل أسانيد الأحاديث المرسلة والمنقطعة:

بعد أن يذكر ابن عبد البر الحديث المراد شرحه بسنده كاملاً، فإن كان مرسلاً أو منقطعاً، يذكر من وصله من الرواة عن مالك، ومدى صحة هذا الاتصال، وأقوال الأئمة في التابعي الذي أرسل الحديث.

مثال توضيحي:

مالك عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، أنه قال: دخل رجل[21] من أصحاب رسول الله ﷺ المسجد يوم الجمعة - وعمر بن الخطاب يخطب - فقال عمر: أية ساعة هذه؟ قال: يا أمير المؤمنين، انقلبت من السوق فسمعت النداء، فما زدت على أن توضأت، فقال عمر: الوضوء أيضاً، وقد علمت أن رسول الله e كان يأمر بالغسل[22].

قال ابن عبد البر: - هكذا رواه أكثر رواة الموطأ عن مالك مرسلاً - عن ابن شهاب عن سالم - لم يقولوا عن أبيه.

ووصله عن مالك روح بن عبادة وجويرية بن أسماء وإبراهيم بن طهمان، وعثمان بن الحكم الجذامي، وأبو عاصم النبيل الضحاك بن مخلد، وعبد الوهاب بن عطاء، ويحيى بن مالك بن أنس، وعبد الرحمن بن مهدي، والوليد بن مسلم، وعبد العزيز بن عمران، ومحمد بن عمر الواقدي، وإسحاق بن إبراهيم الحنيني، والقعنبي، في رواية إسماعيل بن إسحاق عنه: فرووه عن مالك عن ابن شهاب عن سالم، عن أبيه. فبعد سرده لأسماء الرواة الذين رووه موصولاً عن مالك، يورد بعض تلك الروايات بسنده هو، فيقول:

١ - فأما حديث روح بن عبادة[٢٣]، فحدثنا عبد الله بن يوسف (ابن الفرضي) قال حدثنا أحمد ابن عبد الله بن عبد الرحيم ومحمد بن محمد ابن عبد الله، ومحمد بن يحيى بن عبد العزيز قالوا: حدثنا أحمد بن خالد، قال حدثنا قاسم ابن محمد، قال حدثنا أبو عاصم خشيش بن أصرم[٢٤]، قال حدثنا روح بن عبادة، قال: حدثنا مالك، عن الزهري عن سالم، عن أبيه، قال: بينما عمر بن الخطاب قائم يخطب يوم الجمعة، إذ جاء رجل، فذكر الحديث

٢ - وأما حديث جويرية بن أسماء(٢٥)، عن مالك، (فذكر إسماعيل بن إسحاق، قال حدثنا عبدالله بن محمد ابن أسماء، قال حدثنا جويرية بن أسماء عن مالك) عن الزهري عن سالم عن أبيه أن عمر ابن الخطاب بينا هو قائم للخطبة، إذ دخل رجل من أصحاب النبي ﷺ من المهاجرين الأولين، فناداه عمر، أية ساعة هذه، وذكر الحديث، وكذلك رواه إسماعيل عن القعنبي، عن مالك عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه، مسنداً.

وبعد أن ذكر أسانيد الحديث الموصولة عن مالك - رحمه الله - ذكر بعد ذلك من وصل الحديث من غير طريق مالك، فقال:

وروى هذا الحديث جماعة من أصحاب ابن شهاب، عن سالم عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم يوم الجمعة يخطب (الحديث)، وذكر منهم: معمر[٢٦]، وأبو أويس[٢٧] وغيرهما.

٣ - فأما حديث معمر فذكره عبد الرزاق عن معمر[٢٨].

٤ - وأما حديث أبي أويس فحدثناه عبد الوارث ابن سفيان، قال: حدثنا قاسم بن أصبغ، قال حدثنا إبراهيم بن عبد الرحيم قال حدثنا إبراهيم بن أبي العباس الشامي، قال حدثنا أبو أويس، عن الزهري عن سالم - عن أبيه، أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم للخطبة يوم الجمعة، فذكر الحديث[٢٩].

وبعد أن وصل الحديث من طريق مالك ومن غير طريقه، أورد أحاديث أخرى في الباب قريبة المعنى من الحديث المدروس منها:

- ابن شهاب عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ، قال: «من جاء منكم الجمعة فليغتسل» رواه عن ابن شهاب جماعة منهم معمر، وابن عيينة، ورواه الزبيدي عن الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر

ابن الخطاب عن النبي - ﷺ قال: من جاء منكم الجمعة فليغسل[٣٠].

- **شرحه لمتن الحديث:**

عند شرحه لمتن الحديث يركّز الحافظ ابن عبد البر على جوانب نوجزها في الآتي:

- استخراج الفضائل التي تستفاد من الحديث.
- شرح الألفاظ الغريبة والغامضة في الحديث.
- ذكر الآثار الواردة في معنى حديث الب اب.
- ذكر الأقوال المختلفة للصحابة في المسائل الواردة في الحديث، ثم ذكر مذاهب الفقهاء وأصحابهم، يذكر ذلك بكل نزاهة ومن غير تعصّب.
- عند الترجيح بين الأحاديث أظهر صواب رأيه دون تهجم على مخالفيه.

وحتى يتضح منهج الحافظ ابن عبد البر في شرحه للأحاديث نورد المثال الآتي:

«مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن أنهما أخبراه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا أمّن الإمام فأمّنوا فإنّه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدّم من ذنبه».

فبعد كلامه عن سند الحديث - قال ابن عبد البر:

- وفي هذا الحديث من الفقه قراءة أم القرآن في الصلاة، ومعناه عندنا في كل ركعة، لدلائل سنذكرها في باب العلاء بن عبد الرحمن من كتابنا هذا عند قوله ﷺ: «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج»، إن شاء الله - وإنما قلنا أن فيه دليل على قراءة فاتحة الكتاب لقوله ﷺ: «إذا أمّن الإمام فأمّنوا».

ومعلوم أن التأمين هو قول الإنسان آمين عند دعائه أو دعاء غيره إذا سمعه، ومعنى آمين عند العلماء: اللهم استجب دعاءنا، وهو خارج عن قول القارئ «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم إلى قوله ولا الضالين» فهذا هو الدعاء الذي يقع عليه التأمين. ألا ترى إلى قوله ﷺ - في حديث سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة «إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين» فكأن القارئ يقول: اللهم أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين، وهذا بيّن واضح يغني عن الإكثار فيه، وقد أجمع العلماء على أن لا تأمين في شيء من قراءة الصلاة إلا عند خاتمة فاتحة الكتاب، ولم يختلفوا في معنى ما ذكرنا، فنحتاج فيه إلى القول.

ولما كان قول الله عز وجل **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾**[٣١] دليلاً على أنه لا بد من الآذان يوم الجمعة، وأن ذلك خبراً، فكذلك قوله ﷺ: «إذا أمّن الإمام» يعني عند قوله «ولا الضالين» فأمّنوا دليل على أنه لا بدّ من قراءة فاتحة الكتاب في كل صلاة.

وفي هذا، مع قوله - ﷺ «لا صلاة لمن لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب» دليل على فساد قول من قال،

إن الصلاة تجزي بغيرها.

وسنذكر الاختلاف في هذه المسألة، ونأتي بالحجّة لاختيارنا من ذلك في كتابنا هذا عند ذكر حديث العلاء بن عبد الرحمن إن شاء الله.

– وفي آمين لغتان، المدّ والقصر، مثل أوّه – وآه قال الشاعر:

ويرحم الله عبداً قال آمين.

وقال آخر فقصر(٢٢):

تباعد عني فحطل إذ دعوته

أمين فزاد الله ما بيننا بعدا.

– وفي هذا الحديث أيضاً: أن الإمام يقول آمين، لقول رسول الله ﷺ – «إذا أمّن الإمام فأمنوا»، ومعلوم أن تأمين المأموم قوله: آمين، فكذلك يجب أن يكون قول الإمام سواء، لأن رسول الله ﷺ قد سوّى بينهما في اللفظ، ولم يقل إذا دعا الإمام فأمنوا، وهذا موضع اختلف فيه العلماء.

فروى ابن القاسم والمصريون من أصحاب مالك، وحجّتهم ظاهر حديث سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا: آمين... قالوا: ففي هذا الحديث دليل على أن الإمام يقتصر على قراءة ولا الضالين، ولا يزيد على ذلك، وإنما المأموم يؤمّن. قالوا: وكما يجوز أن يسمى التأمين دعاء في اللغة، فكذلك يسمى الدعاء تأمينا، واحتجوا بقول الله عزّ وجلّ ﴿قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا...﴾(٢٣) لموسى وهارون، ولا يختلف المفسرون أن موسى كان يدعو، وهارون يؤمّن، فقال الله عزّ وجلّ «قد أجيبت دعوتكما».

قال أبو عمر (ابن عبد البر): ما قالوه من هذا كله: فليس فيه حجّة، فليس في شيء من اللغات أن الدعاء يسمى تأميناً، ولو صحّ لهم ما ادّعوه، وسلم لهم ما تأوّلوه، لم يكن فيه إلا أن التأمين يسمى دعاء، وأما أن الدعاء يقال له تأمين فلا، وإنما قال الله عزّ وجلّ: «قد أجيبت دعوتكما» ولم يقل: قد أجيب تأمينكما، فمن قال: الدعاء تأمين فمغفّل ولا رويّة له، على أن قوله عزّ وجلّ: «قد أجيبت دعوتكما» إنما قيل لأن الدعوة كانت لهما، وكان نفعها عائداً عليهما بالانتقام من أعدائهما، فلذلك قيل: أجيبت دعوتكما ولم يقل: دعوتاكما ولو كان التأمين دعاء لقيل: قد أجيبت دعوتاكما وجائز أن يسمى المُؤمِّنُ داعيا، لأن المعنى في آمين: اللهم استجب لنا، على ما قدّمنا ذكره، وهذا دعاء، وغير جائز أن يسمى الدعاء تأمينا، والله أعلم.

ومعلوم أن قوله ﷺ: «إذا أمّن الإمام فأمّنوا» لم يرد به فادعوا مثل دعاء الإمام: اهدنا الصراط المستقيم إلى آخر السورة، وهذا ما لا يختلف فيه، وإنما أراد من المأموم قول آمين، لا غير، وهذا إجماع من العلماء، فكذلك أراد من الإمام قول آمين، لا الدعاء بالتلاوة لأنه قد سوى بينهما في لفظه ﷺ – بقوله: «إذا أمّن الإمام فأمّنوا» فالتأمين من الإمام كما هو من المأموم سواء، وهو قول: آمين، هذا ما يوجبه ظاهر الحديث، فكيف وقد ثبت عن النبي – ﷺ أنه كان يقول: آمين، إذا فرغ من قراءة فاتحة الكتاب، وهذا نصّ يرفع الإشكال ويقطع الخلاف، وهو قول جمهور علماء المسلمين. وممّن قال ذلك مالك في رواية المدنيين عنه، منهم عبد الملك بن الماجشون ومطرّف بن

عبد الله، وأبو المصعب الزهري، وعبد الله بن نافع، وهو قولهم. قالوا: يقول آمين: الإمام ومن خلفه، وهو قول الشافعي وأبي حنيفة وأصحابهما، والثوري والحسن ابن حي، وابن المبارك وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور وداود والطبري وجماعة أهل الأثر، لصحّته عن رسول الله ﷺ من حديث أبي هريرة ووائل بن حجر.

وقال الكوفيون وبعض المدنيين: لا يجهر بها، وهو قول: الطبري. وقال الشافعي وأصحابه وأبو ثور وأحمد وأهل الأثر: يجهر بها.

ثم ذكر (ابن عبد البر) أحاديث بسنده تؤيد ما ذهب إليه من جهر الإمام بالتأمين، منها: حديث أبي هريرة قال: «كان رسول الله - ﷺ إذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: آمين حتى يسمع من يليه في الصفّ الأول». وذكر عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: كان ابن الزبير يقول آمين ومن خلفه حتى أن للمسجد للجّة[٣١]؟ قال: نعم. وكان أحمد بن حنبل يغلّظ على من كره الجهر بها. قال: قال النبي ﷺ - «ما حسدنا اليهود على شيء ما حسدونا على آمين».

وأما قوله في هذا الحديث: «من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدّم من ذنبه». ففيه أقوال منها: أنه يحتمل أن يكون أراد: فمن أخلص في قوله: آمين بنيّة صادقة، وقلب صاف، ليس بساه، ولا لاه، فيوافق الملائكة الذين في السماء، الذين يستغفرون لمن في الأرض، ويدعون لهم بنيّات صادقة ليس عن قلوب لاهية، غفر له إذا أخلص في دعائه، واحتجّوا بقول رسول الله ﷺ: «إذا دعا أحدكم فليجتهد وليخلص، فإنّ الله لا يقبل الدعاء من قلب لاه» وقال: «اجتهدوا في الدعاء فقمن أن يستجاب لكم»[٣٥]، فكأنه أراد بقوله ﷺ: «فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة» الذين يخلصون في الدعاء غفر له، وهذا تأويل فيه بُعد.

وقال آخرون: إنما أراد رسول الله ﷺ - «فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة»، الحثّ على الدعاء للمؤمنين والمؤمنات في الصلاة، فإن الملائكة تستغفر للمؤمنين في الأرض، فمن دعا في صلاته للمؤمنين غفر له، لأنه يكون دعاؤه حينئذ موافقاً لدعاء الملائكة المستغفرين لمن في الأرض من المؤمنين. وفي قوله (اهدنا) دعاء للداعي ولأهل دينه إن شاء الله، والتأمين على ذلك، فلذلك ندب إليه. والله أعلم.

وقال آخرون: إن الملائكة من الحفظة الكاتبين، والملائكة المتعاقبين، لشهود الصلاة مع المؤمنين، يؤمّنون عند قول القارئ (ولا الضالين)، فمن فعل مثل فعلهم، وأمّن غفر له، فحضهم لذلك على التأمين، قال الله عز وجل **﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَاماً كَاتِبِينَ﴾**[٣٦]، وقال رسول الله ﷺ - «يتعاقب فيكم ملائكة بالليل والنهار، فيجتمعون عند صلاة العصر وصلاة الفجر، الحديث»[٣٧].

فإن قيل: حديث مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «إذا قال أحدكم آمين فقالت الملائكة في السماء آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه»، وهذا دليل على أنه لم يرد الملائكة الحافظين، ولا المتعاقبين، لأنهم حاضرون معهم في الأرض، لا في السماء، قيل له: لسنا نعرف موقف الملائكة منهم، ولا نكيّف ذلك، وجائز أن يكونوا فوقهم وعليهم وعلى

رؤوسهم، فإذا كان كذلك، فكل ما علاك فهو سماء وقد تسمي العرب المطر سماء، لأنه ينزل من السماء ويسمى الربيع سماء، لأنه تولّد من مطر السماء، وتسمي الشيء باسم ما قرب منه وجاوره قال الشاعر[٣٨]:

إذا نزل السماء بأرض قوم

رعيناه وإن كانوا غضابا

فسمي الماء النازل من السماء والمتولّد منه، سماء، فالله أعلم بما أراد رسول الله ﷺ بقوله: «في السماء» إن كان قاله، فإن أخبار الآحاد لا يقطع عليها، وكذلك هو العالم لا شريك له بمعنى قوله حقيقة: «فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه»، ولا يدفع أن يكون المُؤَمِّنُونَ ملائكة السماء، فقد روى ابن جريج عن الحكم بن أبان: أنه سمع عكرمة يقول: إذا أقيمت الصلاة فصفّ أهل الأرض صفّ أهل السماء، فإذا قال أهل الأرض: ولا الضالين، قالت الملائكة: آمين، فإذا وافقت آمين أهل الأرض آمين أهل السماء، غفر لأهل الأرض ما تقدّم من ذنوبهم، وكل ما ذكرنا قد قيل فيما وصفنا، وفيما قالوه من ذلك نظر، وبالله عصمتنا وتوفيقنا، وفي هذا الحديث أيضاً دليل على أن أعمال البر تغفر بها الذنوب، وفي قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٣٩]، كفاية، وقد مضى القول في هذا المعنى مستوعباً في باب زيد بن أسلم من كتابنا هذا[٤٠].

وبعد هذا المثال التوضيحي لمنهج الحافظ ابن عبد البر في شرح أحاديث الموطأ، نورد فيما يلي أهم ما امتاز به كتاب «التمهيد».

مميّزات كتاب التمهيد:

بعد هذا العرض والدراسة لمنهج الحافظ ابن عبد البر في كتابه «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» نورد فيما يلي ما تميّز به هذا الكتاب من الخصائص:

١ - يعتبر «التمهيد» مسنداً لشيوخ الإمام مالك مخرّجاً من الموطأ.

٢ - أغلب الأحاديث التي استشهد بها ابن عبد البر يذكرها بأسانيدها.

٣ - أكثر إحالات ابن عبد البر في كتابه التمهيد، هي إلى التمهيد نفسه، وأحياناً يحيل إلى كتاب الاستذكار، وجامع بيان العلم وفضله، والاستيعاب.

٤ - الوحدة الموضوعية للمسائل الفقهية، مفقودة في «التمهيد»، وذلك نتيجة ترتيب المؤلف لأحاديث الموطأ على أسماء شيوخ الإمام مالك.

٥ - لم يتوسّع ابن عبد البر في شرح بلاغات ومرسلات مالك، واكتفى بوصلها وتوضيح مبهمها.

رابعا - مصادر ابن عبد البر في كتابه «التمهيد»: تنوّعت مصادر ابن عبد البر في شتى فنون الحديث والفقه واللغة حتى أصبح من المتعذر حصرها، خاصة وأن ابن عبد البر كثيراً ما يذكر اسم المصنّف ولا يذكر اسم الكتاب الذي أخذ منه، والجدير بالذكر في هذا المقام أن ابن عبد البر قلما يأخذ من مصنّفات أقرانه ومعاصريه، وعليه فإن مصادره أصيلة ترجع في غالبها إلى ما قبل القرن الرابع، وفيما يلي أشهرها:

مقالات

م	العنوان واسم المؤلف	م	العنوان واسم المؤلف	م	العنوان واسم المؤلف
١	القرآن الكريم	٣١	السنن لأبي داود السجستاني	٦١	مسند محمد بن سنجز
٢	أخبار أبي طالب وبنيه للمدائني	٣٢	السنن للزبير بن بكار	٦٢	مسند مسدّد بن مسرهد
٣	كتاب الأشربة لابن شعبان	٣٣	السنن لسعيد بن منصور	٦٣	المعرفة للحسن بن علي الحلواني
٤	الاستذكار لابن عبد البر	٣٤	سنن النسائي للنسائي	٦٤	مصنّف أبي بكر بن أبي شيبة
٥	أصل سماع والده	٣٥	السير لمحمد بن الحسن	٦٥	مصنّف عبد الرزاق بن همام
٦	كتاب الأصول للشافعي	٣٦	شرح معاني للطحاوي	٦٦	مصنّف قاسم بن أصبغ
٧	الإملاء ليعقوب بن إبراهيم	٣٧	علل الترمذي للترمذي	٦٧	مصنّف وكيع بن الجرّاح
٨	بيوتات العرب للهيثم بن عدي	٣٨	العلل للدار قطني	٦٨	الموجز لأحمد بن محمد الداودي
٩	تاريخ أحمد بن زهير	٣٩	علم الفقه لداود بن علي	٦٩	موطأ أبو مصعب أحمد بن أبي بكر
١٠	تاريخ السّراج	٤٠	العين: للخليل بن أحمد	٧٠	موطأ إسماعيل العجلي
١١	تاريخ الرجال للطبري	٤١	كتاب في الصحابة للعقيلي	٧١	موطأ ابن بكير
١٢	التاريخ الكبير للبخاري	٤٢	صحيح البخاري للبخاري	٧٢	موطأ ابن غفير
١٣	التاريخ الكبير للعقيلي	٤٣	صحيح مسلم بن الحجاج	٧٣	موطأ ابن نافع
١٤	التاريخ الكبير للواقدي	٤٤	الطبقات لابن سعد	٧٤	موطأ بشير بن عمر الزهراني
١٥	تفسير الطبري	٤٥	الكتاب لسيبويه في اللغة	٧٥	موطأ زيد بن الحباب
١٦	تفسير غريب الموطأ لابن حبيب	٤٦	الكتاب للفرّاء في اللغة	٧٦	موطأ عبد الرحمن بن القاسم
١٧	كتاب التمييز للإمام مسلم	٤٧	الكفارات للإمام الشافعي	٧٧	موطأ عبد الله بن المبارك
١٨	تهذيب الآثار للطحاوي	٤٨	المبسوط لإسماعيل بن إسحاق	٧٨	موطأ القعنبي عبد الله بن مسلمة
١٩	جامع بيان العلم لابن عبد البر	٤٩	المجالس لعبد الله بن وهب	٧٩	موطأ عبد الله بن وهب
٢٠	جامع الفقه لابن قتيبة	٥٠	المجتنى لقاسم بن أصبغ	٨٠	موطأ عتيق بن يعقوب الزبيري
٢١	حديث مالك لإسماعيل القاضي	٥١	المختصر الكبير لابن عبد الحكم	٨١	موطأ محمد بن إدريس الشافعي
٢٢	الاختلاف لابن خويز منداد	٥٢	المختصر الكبير للبويطي	٨٢	موطأ محمد بن الحسن الشيباني
٢٣	الدماء: للإمام الشافعي	٥٣	المدونة لسحنون	٨٣	موطأ معن بن عيسى بن دينار
٢٤	ديوان ابن الرومي	٥٤	المستخرجة للعتبي	٨٤	موطأ مصعب بن عبد الله بن ثابت
٢٥	ديوان جرير	٥٥	مسند أحمد بن حنبل	٨٥	موطأ مطرّف بن عبد الله
٢٦	ديوان حسان بن ثابت	٥٦	مسند أسد بن موسى	٨٦	موطأ يحيى بن سعيد القطان
٢٧	ديوان عنترة بن شداد	٥٧	مسند حديث مالك لخلف بن قاسم	٨٧	موطأ يحيى بن يحيى الليثي
٢٨	ديوان الفرزدق	٥٨	مسند الحميدي	٨٨	الانتفاع بجلود الميتة للمروزي
٢٩	ديوان النابغة الذبيان	٥٩	مسند سعيد بن السكن	٨٩	نسب قريش لمصعب الزبيري
٣٠	الردّة: ليعقوب الزهري	٦٠	المسند الكبير لأحمد البزار	٩٠	الواضحة لعبد الله بن حبيب

هذا وقد لقي كتاب «التمهيد» من الاستحسان والقبول عند العلماء، ما لم يحظ به غيره، حيث يعدّ من أحسن الكتب التي عنيت بشرح الموطأ للإمام مالك بن أنس - رحمه الله -.

قال أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي: «التمهيد لصاحبنا أبي عمر، لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلاً، فكيف أحسن منه»[11].

ثانيا: كتاب: تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أو «التقصي لحديث الموطأ وشيوخ الإمام مالك».

للحافظ ابن عبد البر أيضاً، وهو عبارة عن مدخل لكتاب التمهيد، جمع فيه المؤلّف أحاديث الموطأ ورتّبها على حسب شيوخ الإمام مالك - رحمه الله -.

قال ابن عبد البر في مقدمة «التقصي»:

«فإننا لما ذكرنا في كتاب التمهيد من معاني السنن ووجوهها واتساع مذاهب العلماء فيها، وامتدّ بذلك الشرح وطال عليه الاستشهاد، وعلمنا أن أكثر الناس قد قصرت همّته وضعفت عنايته، ودعاه إلى القناعة بأقل ذلك، طلب راحته أو ضيق معيشته: رأينا أن نجرّد تلك السنن التي جعلناها أصل ذلك الكتاب، وهي السنن الثابتة بنقل الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس - رضي الله عنه -، لاختياره لها وانتقاده إياها، واجتهاده فيها، واعتماده عليها في موطئه... وجرّدنا في هذا الكتاب كل ما في الموطأ من حديث النبي ﷺ - مسنده ومرسله، ومتصله ومنقطعه، إذ كل ذلك عند مالك وأصحابه ومن سلك سبيلهم حجّة توجب العمل.

وجعلناه مبوّبا على حروف المعجم في أسماء شيوخ مالك - رحمه الله - ليسهل طلبه ويقرب تناوله، - وقدّمت المتصل المسند، ثم ما يليه على رتبه حتى يفضي ذلك إلى ذكر المرسل والمقطوع والبلاغ لتكمل الفائدة باستيعاب ما في الموطأ من حديث الرسول ﷺ، وجعلته مدخلاً سهلاً إلى كتاب التمهيد، قريباً منقاداً إلى الحفظ مخلّصاً من التخليط، ملخّصاً - مهذّباً مقرّباً، فمن أشكل عليه شيء مما فيه، من علّة إسناد، أو معنى مستغلق أو وجه غير متّضح فليقصد إلى بابه من كتاب التمهيد يجده واضحاً مبسوطاً، ولم يخل هذا الكتاب من التنبيه على اختلاف رواة مالك فيما أرسلوه من ذلك أو وصلوه، على طريق الاختصار ومجانبة الإكثار»[12].

هذا ويمكن تلخيص منهج ابن عبد البر في كتابه التقصي في الآتي:

- يعرّف في أول كل باب بشيخ الإمام مالك فيذكر اسمه ونسبه وكنيته وممّن سمع.
- يرتّب حديث شيوخ مالك بحسب شيوخهم.
- بعد ذلك يذكر أحاديث من عرف بكنيته من شيوخ مالك.
- بعد أن يذكر الأحاديث المرفوعة أو مالها حكم المرفوع، يأتي بالأحاديث المرسلة والبلاغات.
- بعد الفراغ من ذكر الأحاديث الواردة في رواية يحيى بن يحيى الليثي، يأتي بالزيادات التي أوردها رواة الموطأ والتي ليست في رواية يحيى ابن يحيى. وقد رتّب هذه الزيادات أيضاً على حسب شيوخ مالك.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أن هذا الكتاب لا يعتبر تلخيصاً أو اختصاراً لكتاب

الشروح الأندلسية للموطأ دراسة تحليلية مقارنة

التمهيد، فهو كتاب مستقل يحتوي على الأحاديث، خال من كل شرح لمتونها، عدا ما يذكره المؤلف من اختلاف الروايات.

وتوجد نسخ مخطوطة من «التقصي» في كثير من مكتبات العالم نذكر منها على سبيل المثال:

- نسخة في خزانة شيخ الإسلام عارف حكمت في المدينة المنورة، وهي التي اعتمدت عليها مكتبة القدسي في تحقيق هذا الكتاب وطباعته.
- نسخة أخرى في دار الكتب المصرية - بالقاهرة.

وقد أشرفت إدارة الطباعة المنيرية على نشره سنة ١٣٤٣هـ.

وطبع أيضاً في مكتبة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

ثالثاً: كتاب: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار.

للحافظ ابن عبد البر - رحمه الله - وهو ثاني شروح ابن عبد البر على موطأ مالك بن أنس - رحمه الله - بعد كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.

وهو أكبر حجماً من التمهيد، ذلك أن المؤلف - رحمه الله - أورد فيه الأحاديث المتصلة والمرسلة والبلاغات والآثار، ولم يستثن شيئاً من «الموطأ»، فهو شامل لكل ما فيه.

وقد نهج ابن عبد البر في كتابه هذا طريقة غير التي نهجها في كتابه التمهيد من حيث الترتيب والشرح.

منهج الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستذكار:

نهج ابن عبد البر في كتابه الاستذكار الخطوات التالية:

١ - يبدأ بذكر أحاديث الباب الواردة في الموطأ ويعقبها بالأحاديث الواردة في معنى أحاديث الباب، وغالباً ما يذكرها دون الأسانيد.

٢ - يتكلم على إسناد الحديث بإيجاز، ويحيل على كتاب التمهيد لمن أراد مزيد توضيح.

٣ - يشرح الألفاظ الغريبة والغامضة، شرحاً لغوياً وافياً ثم ينبّه على مدلولها في الحديث، ويستشهد لذلك كله بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية وأقوال فطاحل اللغة العربية.

٤ - يورد الأقوال المختلفة لأصحاب مالك في المسألة المستنبطة من الحديث مع إبداء رأيه في ذلك.

٥ - يذكر بعد ذلك أقوال الفقهاء والعلماء في تلك المسألة، حيث يورد دليل كل فريق ولو كان غير معتبر، ويعقّب على الأدلة الضعيفة بما يوضح وهنها. وكما أنه يذكر ما يؤيد مذهبه من أقوال الصحابة والتابعين، فهو أيضاً يذكر ما يدعم رأي مخالفيه، يفعل ذلك بكل نزاهة ومن غير تعصب.

٦ - يخالف أحياناً رأي أصحابه من المالكية في بعض المسائل التي يتبيّن له فيها أن الحق مع غيرهم.

بعد هذا العرض الموجز لعناصر منهج ابن عبد البر في كتاب الاستذكار نورد بعض الخصائص

التي تميّز بها هذا الكتاب وهي كالآتي:

١ - لم يستثن ابن عبد البر شيئاً من الموطأ حيث ذكر الأحاديث المتصلة والمرسلة والبلاغات والآثار وأقوال مالك وفتاواه.

٢ - عند الاستشهاد بالأحاديث يذكرها دون أسانيد ويحيل من أراد مزيد توضيح، إلى "التمهيد".

٣ - اتبع ابن عبد البر في كتابه الاستذكار نفس ترتيب الموطأ بالنسبة للأبواب الفقهية، وعليه فإنه يشرح أحاديث الباب الواحد بما يضمن وحدة الموضوع.

٤ - يحيل كثيراً إلى كتاب التمهيد خاصة فيما يتعلق بالأسانيد.

والجدير بالذكر أن ابن عبد البر ألّف "التمهيد" أولاً ثم كتب "الاستيعاب"، وذلك بناءً على طلب جماعة من أهل العلم أن يرتّب لهم كتاب "التمهيد" على أبواب الموطأ وطرح ما تكرر من الشواهد.

مثال توضيحي:

باب العمل في المسح على الخفّين[43]:

بدأ الحافظ ابن عبد البر بذكر أحاديث الباب وهي:

١ - مالك عن هشام بن عروة: أنه رأى أباه يمسح على الخفّين قال: وكان لا يزيد إذا مسح على الخفّين أن يمسح ظهورهما ولا يمسح بطونهما.

٢ - مالك أنه سأل ابن شهاب عن المسح عن الخفّين: كيف هو؟ فأدخل ابن شهاب إحدى يديه تحت الخفّ والأخرى فوقه، ثم أمرّهما. قال مالك: وقول ابن شهاب أحبّ ما سمعت إليّ في ذلك.

قال ابن عبد البر:

ولم يختلف قول مالك أن المسح على الخفّين على حسب ما وصف ابن شهاب، إلا أنه لا يرى الإعادة على من اقتصر على مسح ظهور الخفّين إلا في الوقت. ومن فعل ذلك وذكر في الوقت مسح أعلاهما وأسفلهما ثم أعاد تلك الصلاة في الوقت وهو قول ابن القاسم وجمهور أصحاب مالك، إلا ابن نافع فإنه رأى الإعادة على من فعل ذلك في الوقت وبعده.

وكلهم يقول: فمن مسح - بطونهما دون ظهورهما - يعنون أسفلهما دون أعلاهما - أعاد أبداً إلا أشهب[44] فإنه لم ير الإعادة من ذلك أيضاً إلا في الوقت. وقد روي عن بعض أصحاب الشافعي أنه أجاز أن يمسح على باطن الخفّ دون ظاهره. وأما الشافعي فقد نصّ أنه لا يجزئه المسح على أسفل الخفّ، ويجزئه على ظهره فقط، ويستحب ألا يقصر أحد عن ظهور الخفّين وبطونهما معاً، كقول مالك وابن شهاب، وهو قول عبد الله بن عمر.

ذكر عبد الرزاق عن ابن جريج عن نافع عن ابن عمر: أنه كان يمسح خفّيه وبطونهما، ورواه الثوري عن ابن جريج، ورواه ابن وهب عن أسامة بن زيد عن نافع عن ابن عمر: أنه كان يمسح أعلاهما وأسفلهما، وذكر الزبيدي عن الزهري قال: إنما هما بمنزلة رجليك ما لم تخلعهما.

بعد أن ذكر ابن عبد البر الآراء المختلفة للفقهاء، وما أثر عن الصحابة في المسألة، ينتقل إلى ذكر الأدلّة والحجج لكل واحد من أصحاب المذاهب:

قال: والحجة لمالك والشافعي في مسح ظهور الخفّين وبطونهما معا:

حديث المغيرة بن شعبة عن النبي - ﷺ «أنه كان يمسح أعلى الخفّ وأسفله»[٥٥]، رواه ثور بن زيد، عن رجاء بن حيوة، عن كاتب المغيرة ٤٦، عن المغيرة، ولم يسمعه ثور من رجاء، وقد بيّنا علّته في التمهيد».

وقال أبو حنيفة وأصحاب الثوري: يمسح ظاهر الخفّين دون بطونهما، وبه قال أحمد وإسحاق وداود، وهو قول علي بن أبي طالب وقيس بن سعد بن عبادة، وعروة بن الزبير والحسن البصري، وعطاء بن أبي وضاح[٥٧] وجماعة.

والحجّة لهم ما ذكر أبو داود قال: حدّثنا محمد بن العلاء قال حدثنا حفص بن غيّاث، عن الأعمش عن أبي إسحاق، عن عبد خير، عن علي قال: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ - يمسح على ظاهر خفّيه»ﷺ.

وروى ابن أبي الزناد[٥٩] عن أبيه عن عروة ابن الزبير عن المغيرة بن شعبة قال: «رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظهور الخفّين»[٦٠]. وهذان الحديثان يدلان على بطلان قول أشهب ومن تابعه أنه يجوز الاقتصار بالمسح على باطن الخُف.

الترجيح: ومن جهة النظر: ظاهر الخفّ في حكم الخفّ، وباطنه في حكم النعل، ولا يجوز المسح على النعلين، وأيضاً فإن المحرم لا فدية عليه في النعلين بلبسهما، ولا فيما له أسفل ولا ظهر له من الخفّ، ولو كان لخفّ المحرم ظهر قدم، ولم يكن له أسفل لزمته الفدية. فدلّ على أن المراعى في الخفّ ما يستر ظهور القدمين وهو المراعى في المسح والله أعلم.

بهذه النظر التحليلية العميقة للمسألة من جهة النظر والنقل أبدى الحافظ ابن عبد البر رأيه في مسألة المسح على الخفّين. ورغم كونه من علماء المالكية إلا أنه لم يأخذ برأي مالك وأصحابه في المسألة لما ترجّح لديه من الأدلة في ذلك.

هذا وتوجد عدة نسخ مخطوطة من الاستذكار في مكتبات العالم نذكر منها على الخصوص:

- نسخة دار الكتب المصرية ورقمها (٢٤) حديث.

- نسخة الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم (٩٨٥٣).

وقد طبع كتاب «الاستذكار» بمصر تحت رعاية لجنة إحياء التراث الإسلامي سنة ١٩٧٠م، ثم قام الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي بتحقيقه والتعليق عليه، وطبعه بدار قتيبة للطباعة والنشر بدمشق، وبيروت، وقد استفدت كثيراً منها.

بعد هذا العرض لمنهج الحافظ ابن عبد البر في مؤلفاته حول موطأ الإمام مالك - رحمه الله - أورد في الختام هذه المقارنة العامة بين كتاب «التمهيد»، وكتاب الاستذكار باعتبارهما أوسع وأشمل ما كتب في شرح الموطأ.

مقالات

الموضوع	التمهيد	الاستذكار
مادة الكتاب	خصّصه المؤلف لشرح أحاديث الموطأ - و كل ما يمكن إضافته إلى النبي ﷺ، دون التطرّق لأقوال الصحابة والتابعين وفتاوى الإمام مالك - رحمه الله.	تناول فيه المؤلف كل ما حواه الموطأ من أحاديث مسندة ومرسلة وبلاغات، وأقوال الصحابة والتابعين وفتاوى الإمام مالك - رحمه الله..
خصائص الشرح	أطال فيه الكلام على الأسانيد حيث يعرِّف بشيخ مالك - تعريفاً وافياً، وباقي رجال السند، ثم يشرح المتن شرحاً إضافياً.	لا يركّز كثيراً على التعريف برجال السند، في حين يتوسع كثيراً في شرح الأحاديث والمسائل ذات العلاقة بموضوع الباب.
الجرح والتعديل	اعتنى فيه كثيراً بتتبّع أحوال الرواة، جرحاً وتعديلاً وفق مصطلحات المحدِّثين، وأخرى خاصة به.	يكشف عن أحوال الرواة ومراتبهم من حيث قبول رواياتهم أو ردّها، بطريقة موجزة، وكثيراً ما يحيل على كتاب التمهيد.
الإحالات	يحيل غالباً على كتاب التمهيد نفسه أو على كتبه الأخرى كجامع بيان العلم، والاستيعاب، ومختصر التمييز، ولم يحل على الاستذكار سوى مرة واحدة في ٤/٢٣٤.	يحيل على "الاستذكار كثيراً خاصة فيما يتعلق بالمسائل التي تتكرّر. ويحيل كذلك إلى "التمهيد" لاستيفاء الأسانيد.
الأحاديث المستشهد بها	يذكرها غالباً بأسانيدها	يذكرها من غير أسانيد ويحيل عند الحاجة إلى التمهيد.
الوحدة الموضوعية	ترتيب أحاديث التمهيد على شيوخ مالك جعل المؤلف يشرح أحاديث المسألة الواحدة في عدة مواضع، الأمر الذي جعل الوحدة الموضوعية مفقودة رغم محاولة المؤلف ربط أجزاء الموضوع الواحد بالإحالات	محافظة المؤلف فيه على ترتيب الموطأ، جعله يحتفظ بالوحدة الموضوعية، حيث يشرح المؤلف أحاديث الباب الواحد في موضع واحد.

القيمة العلمية لشروح ابن عبد البر على الموطأ:

لقد أبرزت هذه المقارنة بين كتابي «التمهيد» و«الاستذكار» للحافظ ابن عبد البر، خصائص الكتابين ومميّزاتهما، وسعة علم المؤلف وقدرته على توظيف مواهبه المتعدّدة في خدمة موطأ الإمام مالك بن أنس - رحمه الله -.

والحقيقة إن القيمة العلمية المتميّزة لشروح ابن عبد البر على الموطأ، تظهر بوضوح من خلال القبول الواسع النطاق لها، والاقتباسات الكثيرة، للعلماء منها، سواء أكانوا من المغاربة أم من المشارقة.

٢ - منزلة ابن عبد البر العلمية وثناء العلماء عليه:

وحتى تزداد القيمة العلمية لشروح ابن عبد البر على الموطأ، وضوحا، نورد فيما يلي - نماذج مما قاله العلماء في ابن عبد البر ومؤلفاته:

قال فيه الإمام الذهبي - رحمه الله -: كان إماماً ديّنا، ثقة، متقنا، علاّمة، متبحّرا، صاحب سنّة واتباع،... بلغ رتبة الأئمة المجتهدين، ومن نظر في مصنّفاته، بانت له منزلته من سعة العلم وقوة الفهم، وسيلان الذهن[٥١].

وقال عنه أبو سعيد المغربي: «إمام الأندلس في علم الشريعة ورواية الحديث وحافظها الذي حاز فضل السبق واستولى على غاية الأمد، وانظر إلى آثاره، تغنك عن أخباره، وشاهد ما أورده في «تمهيده» و «استذكاره»، وعلمه بالأنساب يُفصح عنه ما أورده في «الاستيعاب»[٥٢].

وقال فيه الإمام السيوطي: كان فقيها حافظا مكثرا عالما بالقراءات والحديث والرجال والخلاف، وانتهى إليه مع إمامته، علو الإسناد[٥٣].

أما ابن فرحون فقال فيه: الحافظ شيخ علماء الأندلس وكبير محدّثيها في وقته وأحفظ من كان فيها لسنّة مأثورة... ألّف كتاب «التمهيد» لم يتقدّمه أحد إلى مثله[٥٤].

رابعا: كتاب المنتقى في شرح موطأ الإمام مالك بن أنس - رحمه الله -:

- للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي.

وقبل التطرّق إلى منهج الباجي في كتابه المنتقى نشير إلى أنه كَتَبَ حول الموطأ عدة مصنّفات نذكر منها ما يلي:

- كتاب الاستيفاء في شرح الموطأ. قال ابن فرحون: «وهو كتاب حفيل كثير العلم لا يدرك ما فيه إلا من بلغ درجة أبي الوليد في العلم»[٥٥].

- كتاب المنتقى في شرح الموطأ وهو اختصار «الاستيفاء».

- كتاب الإيماء وهو اختصار «المنتقى»[٥٦].

- كتاب المعاني في شرح الموطأ في عشرين مجلداً[٥٧].

- كتاب اختلاف الموطآت[٥٨].

وسوف أقتصر في هذا المبحث على دراسة منهج الباجي في كتابه «المنتقى»:

أ - منهج الباجي في كتابه المنتقى:

افتتح الإمام الباجي كتابه «المنتقى»[٥٩] بمقدمة أوضح فيها السبب الدافع إلى تأليفه هذا الكتاب ومنهجه فيه. قال: «فإنك ذكرت أن الكتاب الذي ألّفت - في شرح الموطأ المترجم

مقالات

بكتاب «الاستيفاء» يتعذّر على أكثر الناس جمعه ويبعد عنهم درسه، لا سيما لمن لم يتقدّم له في هذا العلم نظر ولا تبيّن له فيه بعد أثر، فإنّ نظره فيه يبلّد خاطره ويحيّره، ولكثرة مسائله ومعانيه يمنع تحفّظه وفهمه، وإنما هو لمن رسخ في العلم وتحقّق بالفهم. ورغبت أن أقتصر فيه على الكلام في معاني ما يتضمّنه ذلك الكتاب من الأحاديث والفقه، وأصل ذلك من المسائل تتعلق بها في أصل كتاب مالك، ليكون شرحا له وتنبيها على ما يستخرج من المسائل منه، ويشير إلى الاستدلال على تلك المسائل والمعاني التي تجمعها وينصّها ما يخفّ ويقرب ليكون ذلك حظ من ابتدأ بالنظر في هذه الطريقة من كتاب الاستيفاء إن أراد الاقتصار عليه وعونا له إن طمحت همّته إليه، فأجبتك إلى ذلك وانتقيته من الكتاب المذكور على حسب ما رغبته وشرطته، وأعرضت فيه عن ذكر الأسانيد واستيعاب المسائل والدلالة وما احتجّ به المخالف، وسلكت فيه السبيل الذي سلكت في كتاب الاستيفاء من إيراد الحديث والمسألة من الأصل، ثم أتبعت ذلك ما يليق به من الفرع وأثبتّه شيوخنا المتقدّمون - رضي الله عنهم - في المسائل".

- وقد سار - الباجي في ترتيب هذا الكتاب على نسق ترتيب الموطأ إلى كتب وأبواب.

- فعند بداية الباب يذكر الحديث كما ورد في الموطأ ويشير بحرف «ص» قبل الحديث للدلالة على أنه الأصل.

- ثم يشير بحرف «ش» للدلالة على الشرح.

- يشرح ما استعجم من ألفاظ في متن حديث الباب، من شواهد العربية.

- يورد أقوال مالك في المسائل المختلفة، يستقي ذلك في الغالب من المدوّنة والعتبية[10].

- يستدل ويستشهد لما يذهب إليه في المسائل المختلفة بأحاديث من الصحيحين وغيرهما.

- يقسّم الحديث المشروح إلى فقرات، ويشرح كل فقرة في فصل خاص.

- إذا عرضت له مسائل لها صلة بالموضوع، يشير إليها بقوله «مسألة» ثم يشرحها، يفعل ذلك مع كل الأحاديث الواردة في الباب.

- يشرح أحيانا الحديث الواحد في عدة أبواب، إذا تطلبت عناصر موضوعه ذلك.

- أثناء شرحه للمسائل الفقهية المختلفة، يركّز على مناقشة أقوال المالكية مثل محمد ابن وضّاح وبن القاسم وغيرهما.

- لا يتطرّق إلى أقوال المذاهب الأخرى إلا في حالات خاصة.

- مما يؤخذ على الباجي في كتابه المنتقى، عدم تطرّقه للمسائل الحديثية.

مثال توضيحي:

وحتى يتضح منهج الإمام الباجي في شرح الموطأ نورد المثال الآتي:

ص: مالك عن سمي مولى أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ - قال: لو يعلم الناس ما في النداء والصفّ الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه، ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبوا"[11].

ش: قوله: لو يعلم الناس ما في النداء والصفّ

الشروح الأندلسية للموطأ دراسة تحليلية مقارنة

الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا، يريد ﷺ - تعظيم أمر الثواب على النداء والصفّ الأول، فإن الناس لو يعلمون مقدار ذلك لتبادروا ثوابه كلهم، ولم يجدوا إلا أن يستهموا عليه تشاحاً فيه ورغبة في ثوابه، وقد اختلف في الصف الأول، فقيل معناه: السابق إلى المسجد، وقيل: معناه الصف الذي يلي الإمام إن لم يكن في المسجد مقصورة يمنع من دخولها بعض الناس، فإن كان ذلك فالصف الأول الذي يلي المقصورة.

(فصل): وقوله: لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه: التهجير هو التبكير إلى الصلاة في الهاجرة وذلك لا يكون إلا للظهر أو الجمعة، وهذا يدلّ على جواز التنفّل ذلك الوقت لأنه لا خلاف أنه من دخل المسجد ذلك الوقت تنفّل.

(فصل): وقوله ﷺ لو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبواً: خصّ هاتين الصلاتين بذلك لأن السعي إليهما أشقّ من السعي إلى غيرهما لما في أوقاتهما من مشقّة الخروج والتصرّف، فأخبر - ﷺ عن عظيم الأجر على إتيانهما حضا للناس عليهما، وأن المشي إليهما لو لم يكن إلا حبوا لاستسهله من يعلم مقدار الثواب عليهما»[٦٢].

إضافة إلى ذلك فإن منهج الباجي في شرحه لأحاديث الموطأ يتميّز بعمق الفهم لمدلولات النصوص، وواقعية ومنطقية التأويلات والاستنباطات منها.

فمثلا عند شرحه لحديث زينب بنت أبي سلمة الذي تقول فيه أنها سمعت أمّها، أمّ سلمة زوج النبي ﷺ - تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ - فقالت يا رسول الله إنّ ابنتي توفّيَ عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفتكحلها ؟

فقال رسول الله ﷺ - لا، مرّتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول لا، ثم قال: إنما هي أربعة أشهر وعشراً، وقد كانت إحداكنّ في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول»[٦٣].

يورد الباجي عدّة احتمالات لفهم جواب الرسول ﷺ - ولا يأخذه على ظاهره فيقول:

- يحتمل أن تريد، أنها اشتكت عينيها، وقد برئت، أفتتمادى على الاكتحال ؟

- ويحتمل أن تريد اشتكت عينيها وهي الآن على ذلك، إلا أنها استأذنت في كحل زينة، ولم تستأذن فيما تداوى به العين مما لا زينة فيه... فمنعها ﷺ - من ذلك لمّا رأى أنها سالمة عمّا لا ضرورة بها إليه.

- ويحتمل أن يكون النبي ﷺ - قد فهم منه خفّة المرض ويسارة الصبر عليه وأنه يرجى بُرؤه وتوقّفه من غير كحل، ولذلك قالت أم سلمة لامرأة حادّ على زوجها اشتكت عينيها: اكتحلي بكحل الجلاء بالليل وامسحيه بالنهار»[٦٤].

منزلة الباجي العلمية وثناء العلماء عليه:

إن تبحّر الإمام الباجي في علوم الشريعة وتفنّنه فيها، وتفوّقه في فنّ المناظرة وإقامة الحجاج، بوّأه مكانا مرموقاً بين علماء عصره.

قال عنه الحافظ ابن كثير «سليمان بن خلف الباجي الفقيه المالكي أحد الحفاظ المكثرين في الفقه والحديث»[٦٥]

وقال عنه الإمام الذهبي «الحافظ العلامة ذو الفنون أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعيد ابن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي صاحب التصانيف، ألّف كتاب المعاني في شرح الموطأ في

عشرين مجلدا عديم النظير»[٦٦].

كما كان الإمام الباجي يتمتّع بتقدير تلاميذه ومن جاء بعدهم، فهذا أبو علي بن سكّرة السرقسطي يقول: ما رأيت مثل أبي الوليد الباجي وما رأيت أحداً على سمته وهيئته وتوقير مجلسه»[٦٧].

ولعل ما زاد في شهرة الباجي وذيوع صيته: مناظرته لابن حزم الظاهري، فقد نقل ابن فرحون «أن أبا الوليد لما ورد الأندلس، وجد بها ابن حزم الظاهري، ولم يكن في الأندلس من يشتغل بعلمه، فقصرت ألسنة فقهائها عن مجادلته، واتبعه جماعة على رأيه، واحتل بجزيرة ميورقة فرأس بها واتبعه أهلها، فلما وصل أبو الوليد تكلّم في ذلك فرحل إليه وناظره وأبطل كلامه وله معه مجالس كثيرة قيّدت بأيد الناس»[٦٨].

خامسا: كتاب القبس في شرح موطأ مالك ابن أنس - رحمه الله -:

للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن عبد الله بن أحمد المعافري، المعروف بابن العربي الإشبيلي المتوفى سنة ٥٤٣هـ. وهو من أجلّ كتب فقه السنّة، متميّز في بابه، شامل للفقه والحديث، اتّبع فيه المؤلف أسلوبا سهلا ومنهجاً مبتكرا.

وقد ضمّنه - إضافة إلى فقه الحديث - علوم الحديث، التي انتقد على الباجي التقصير فيها.

قال ابن العربي في كتابه المسالك: «وأما الباجي فقد أشبع القول في هذا الفنّ (أي الفقه) وأغفل كثيرا من علم الحديث الذي يتضمّنه الموطأ»[٦٩].

منهج ابن العربي في كتابه القبس:

اتبع الإمام ابن العربي في شرحه للموطأ أسلوبا سهلا ومنهجا مبتكرا، نلخص عناصره في الآتي:

١ - قسم المؤلّف الكتاب إلى كتب وأبواب، وفقا لترتيب الموطأ، ليسهل على الطالب - الوصول إلى المسائل المرادة من غير عناء.

٢ - اتبع المؤلف في افتتاحه للأبواب ثلاث طرق:

أ - يذكر الباب الذي ترجم به مالك، ويشرح معنى الترجمة، بعد ذلك يذكر الأحاديث الواردة في الباب مجرّدة من الأسانيد. فعند شرحه «لباب صلاة العيد» قال: «العيد اسم الفعل من عاد عوداً، سمي به تفاؤلا لأن يعود، كما سميت القافلة في ابتداء خروجها إلى السفر بذلك تفاؤلا لعودتها، وهو يوم ينشر الله فيه على العباد رحمته ويوفّيهم أجرتهم ويتقبّل منهم طاعتهم. وهي سنّة. ثم ذكر بعد ذلك أحاديث الباب»[٧٠].

ب - يبدأ بذكر الأحاديث مباشرة قبل شرحه للترجمة: فعند تناوله لباب السترة، قال: فيها أحاديث كثيرة المعوّل منها على ثمانية، فذكرها، ثم قال: والسترة من محاسن الصلاة ومكمّلاتها وفائدتها قبض الخواطر عن الإشارة وكفّ النظر عن الاسترسال - حتى يكون العبد مجتمعا للمناجاة التي - حضرها والتزمها، وبه قال عامة الفقهاء»[٧١]. ثم استرسل في شرح مسائل الباب.

جـ - بعد ذكره لترجمة الباب، يشرع مباشرة في شرح مسائل الباب دون ذكره لأحاديث الباب.فعند تناوله «لباب التأمين» بدأ مباشرة

بقوله: قوله: «إذا أمّن الإمام»[٧٢].. الحديث» قيل: معنى «إذا أمّن» إذا بلغ موضع التأمين، كقولهم: أحرم إذا بلغ موضع الحرم، وأنجد إذا بلغ موضع العلو[٧٣].

٣ - رتّب الشرح ترتيبا متميّزاً، حسناً، حيث قسّم المسائل إلى عناوين بارزة، مشيراً إلى ما تضمّنه الموطأ من نكت وقضايا تحت عناوين خاصة مثل:

إلحاق - كشف وإيضاح - تفصيل - استلحاق - تكملة تنبيه على قصد - استدراك - تحقيق لغوي وتحقيق شرعي - فائدة - تنبيه على وهم - نكتة أصولية - توحيد - مزلّة قدم - تأسيس - تفسير - تعليق - تتميم - عارضة - عطف - مزيد إيضاح - حكمة وحقيقة وتوحيد - بديعة - تبيين مشكل، إلى غير ذلك مما تقتضيه طبيعة المسألة المراد شرحها.

٤ - وابن العربي رغم كونه من أعلام المذهب المالكي إلا أنه عند مناقشته للمسائل الخلافية، يبيّن الآراء المختلفة للعلماء، ويعلّق عليها بكل نزاهة، فهو في أغلب الأحيان يرجّح المذهب المالكي، إلا أن ذلك لم يثنه عن الأخذ بغيره، إذا ظهر له الحق فيه.

- فعند مناقشته لمسألة «هل كان النبي ﷺ - مفرداً أو قارنا أو متمتّعا في الحج»، خالف قول مالك والشافعي بأنه ﷺ - كان مفرداً، وذهب إلى أنه ﷺ - كان قارنا، وقال: «وأما المعاني التي تعلّق بها مالك - رضي الله عنه، والشافعي، فنفعل النبي - ﷺ - يسقطها، وقد كان قارنا، فوجب امتثال فعله وإسقاط الاعتراضات عليه، والحق أحق أن يتبع»[٧٤].

- وعند تناوله لباب الوضوء من مسّ الذكر - قال: «روى الوضوء من مسّ الذكر عن النبي ﷺ جماعة منهم بسرة. وهو أصحّ حديث فيه، وأعرض عنه الإمامان الجعفي والقشيري، والعجب لإمامنا - رضي الله عنه - يرويه في كتابه ويدرّسه مدى عمره ثم لا يقول به، وتختلف فيه فتواه، فتارة يضعّفه، وتارة يقوّيه وتارة يعتبر فيه الشهوة، وتارة يسقطها. ونحن نقبل روايته فنقول الحديث صحيح، ولا نقبل تفريعه فنقول: ينتقض الوضوء من مسّه بقصد أو بغير قصد، اتّباعا لظاهر الحديث وأخذا بمطلق الرواية فيه»[٧٥].

٥ - وعندما تمرّ مسألة قد تكلّم عليها قبل، فإنه لا يكرّر الكلام، ويحيل إليها، سواء أكانت في نفس مباحث الكتاب، أم في كتاب آخر له.

٦ - ينبّه على الأخطاء الواردة في بعض روايات الموطأ، ويبيّن وجه الصواب في ذلك: فعند تناوله لأحاديث العمل في الوضوء[٧٦] قال: وهم وتنبيه وقع في الموطأ:

مالك بن أنس عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أنه قال لعبد الله بن زيد بن عاصم، وهو جدّ عمرو بن يحيى . وهذا - وهم قبيح من يحيى بن يحيى وغيره، وأعجب منه أنه سئل عنه ابن وضّاح، وكان من الأئمة، فقال: هو جدّه لأمه، ورحم الله من انتهى إلى ما سمع ووقف دون ما لا يعلم، وكيف جاز هذا على ابن وضّاح، والصواب في المدونة التي كان يقريها ويرويها عن سحنون، وهي بين يديه ينظر في كل - حين فيها، وصواب الحديث: مالك عن عمرو بن يحيى المازني[٧٧] عن أبيه[٧٨] أن رجلا قال لعبد الله بن زيد، وهذا الرجل هو عمارة بن أبي حسن المازني جدّ عمرو بن يحيى[٧٩].

بعد هذا العرض الموجز لأهم عناصر منهج الإمام ابن العربي في كتابه القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، الذي اتضح لنا من خلاله مدى دقّة المؤلف في المسائل واستنباط الأحكام منها، ومعالجته لمختلف جوانبها الفقهية والحديثية والعقدية وغيرها، وحتى تتضح هذه المنهجية أكثر في معالجته للباب الواحد ضمن وحدة موضوعية محدودة، نورد المثال التوضيحي الآتي:

مثال توضيحي:

باب تيمّم الجنب (٨٠):

١ - ذكر أقوال الصحابة:

قال الإمام ابن العربي - رحمه الله -: هذه المسألة اختلف الصحابة فيها:

- فكان ابن مسعود - رضي الله عنه - يرى ألا يتيمّم الجنب، ويقول: لو رخصنا لهم في ذلك لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يدعوه ويتيمّموا(٨١).
وهذا ردٌ للنص بالذريعة، وذلك لا يجوز، وإنما علينا أن ننزل الشرع منازله، ونضعه مواضعه، فمن تعداها، فقد ظلم نفسه.

- وقد سأل رجل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه-، عن الجنب هل يتيمّم؟ فقال عمر - رضي الله عنه -: لا يتيمّم، فقال له عمّار، أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ كنّا في سريّة، فأجنبنا فلم نجد الماء، فأما أنا فتمرّغت في التراب كما تتمرّغ الدابة، فأتينا النبي - ﷺ - فقال: «إنما كان يكفيك ضربة للوجه وضربة للكفين»، فقال له عمر - رضي الله عنه -: اتق الله يا عمّار، فقال عمّار: إن شئت يا أمير المؤمنين لم أحدّث به، فقال له: بل نوليك من ذلك ما توليت(٨٢).

٢ - رأي ابن العربي في المسألة، وإحالته القارئ إلى مراجع أخرى:

قال الإمام ابن العربي - رحمه الله -: وهذا كله ينبنيّ على أصل، وهو الكلام على آية الوضوء، وترتيبها والأحكام فيها، وكيف مساقها».

وقد سمعت أصحابنا بالمشرق يقولون إن فيها ألف سؤال وحشدوا واجتهدوا، فكيف، حتى بلغوها ثمانمائة ولكن بزوائد ومعان يستغنى عنها. وقد بيّناها في كتاب الأحكام في نحو من عشرين فصلا(٨٣) اخترت تلك الفصول بآفاق الكلام وسحبت ذيلها على جميع المقصود ولا شك.

إلا أن قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ إلى قوله ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾(٨٤)، إن هذا الجواب يرجع إلى جميع ما تقدّم من الكلام، لا تردّه لغة، ولا يدفعه نظام قول، والشريعة تعضّده والآثار الصحيحة تشهد له.

- ذكره لما يؤيد رأيه: قال رحمه الله:

ففي الصحيح عن عمران بن - حصين - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ - «فرغ من صلاة فنظر إلى رجل لم يصلّ معهم فقال له: ما منعك أن تصلي معنا؟ فقال له: إني كنت جنبا، فقال له: عليك بالصعيد»(٨٥)، وهذا نصّ».

٣ - اللطائف الحديثية:

قال رحمه الله: فإن قيل: فكيف قال عمار لعمر - رضي الله عنه -: إن شئت يا أمير المؤمنين لم أحدّث به(٨٦)؟ قلنا: عن ذلك جوابان:

أحدهما: أن عمارا ذكر أنه: جرى ذلك بحضرتك يا عمر، فردّه، رضي الله عنه ولم يذكره، فتعارض الخبران، وصار ذلك كشهادتين

متعارضتين في وقت واحد، فإحداهما تردّ الأخرى، فاستئذان عمار لعمر، رضي الله عنه، في ذكر ذلك لأنه الحاكم، فإن ردّها، لم يُفد شيئا ولا كان لذكرها معنى، وإن جوّزها فحينئذ يدفعها وينشرها.

الثاني: ما قدّمنا من قبل أن الراوي إذا كان عنده عن النبي - ﷺ حديث لم يلزمه أن يذكره، ولذلك كان أعيان الصحابة وكبارهم، رضي الله عنهم، لا يذكرون شيئا مما سمعوا لأن تبليغ الأحاديث فرض على الكفاية.

ويعتبر كتاب القبس لابن العربي من أشهر الشروح الأندلسية لموطأ الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - تجنّب فيه تقصير من سبقه من الشراح، فكان على صغر حجمه، شرحا شاملا جامعا لفقه الحديث وعلومه، أخذه الناس عنه، واستشهد فطاحل العلماء بآرائه في شروحهم كالإمام النووي والحافظ ابن حجر وغيرهما.

وقد قام الدكتور محمد عبد الله ولد كريم بتحقيق ودراسة كتاب القبس وطبع بدار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٩٢هـ.

وتوجد نسخ مخطوطة من كتاب القبس، في كثير من مكتبات العالم نذكر منها على الخصوص[٨٧]:

- نسخة في الخزانة العامة بالرباط رقم(٢٥)ج.

- نسخة أخرى في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ك ١٩١٦.

- نسخة بالمكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم ٤٢٧.

- نسخة بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم ٨٠٠٩.

وقد ألّف الإمام ابن العربي - رحمه الله - كتابا آخر في شرح الموطأ أسماه «المسالك في شرح موطأ مالك»[٨٨].

سادسا: الشروح الأندلسية الأخرى على الموطأ:

كتب الأندلسيون شروحا عديدة على الموطأ نذكر منها:

١ - تفسير الموطأ: لعبد الملك بن حبيب المتوفى سنة: ٢٣٩هـ[٨٩]، وتفسير الموطأ ليحيى بن إبراهيم بن مزين المتوفى سنة ٢٦٠هـ[٩٠].

٢ - اختصار شرح ابن مزين للموطأ لمحمد بن عبد الله بن يحيى بن أبي زمنين المتوفى سنة ٣٥٩هـ[٩١].

٣ - كتاب الاستنباط لمعاني السنن والأحكام من أحاديث الموطأ في ثمانين جزءا لمحمد بن يحيى بن محمد بن الحذاء التميمي المتوفى سنة ٤١٠هـ، وله أيضا كتاب التعريف برجال الموطأ في أربعة أسفار[٩٢].

٤ - تفسير الموطأ لعبد الرحمن بن مروان القنازعي أبو المطرّف المتوفى سنة ٤١٣هـ[٩٣].

٥ - تفسير الموطأ لأبي عبد الملك مروان بن محمد الأسدي الأندلسي الأصل المتوفى قبل ٤٤٠هـ[٩٤].

٦ - الموعب في تفسير الموطأ لأبي الوليد يونس ابن عبد الله بن محمد بن مغيث المعروف بابن الصفّار المتوفى سنة ٥٣١هـ[٩٥].

٧ - مشكل ما وقع في الموطأ وصحيح البخاري لمحمد بن خلف بن موسى[٩٦] المتوفى سنة ٥٣٧هـ.

٨ - كتاب الأنوار لمحمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد المعروف بابن زرقون المتوفى سنة ٥٨٦هـ. جمع فيه بين المنتقى والاستذكار[٩٧].

توجد منه نسخة مخطوطة في المكتبة الأزهرية تحت رقم (حديث ٤٢)، ونسخة مصورة من الجزء الثالث من الكتاب كتبت في القرن السابع يبتدئ من كتاب الخلع وينتهي بكتاب القضاء - موجودة في معهد إحياء المخطوطات العربية تحت رقم ٢٣٧[٩٨].

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، سيدنا محمد وآله ومن والاه... وبعد:

فبعد هذه الجولة المتواضعة في ثنايا بعض الشروح الأندلسية للموطأ، اتضح لي بأن لعلماء الأندلس اهتماما خاصا بالموطأ، حيث رحل العديد منهم إلى الإمام مالك للتفقه عليه وسماع الموطأ، ثم إنهم تفننوا في خدمته بتتبع رواياته ودراسته دراسة معمقة، شرحا لمعانيه وبيانا لأحكامه وتوضيحا لغريبه وتعريفا برجاله، ثم إن محدثي الأندلس بالغوا في التأليف حول الموطأ لدرجة أنك تجد للعالم الواحد أكثر من شرح عليه.

والحقيقة أن جهود محدثي الأندلس في خدمة الموطأ أكبر من أن نلم بها في مثل هذا المبحث وهي بحق تحتاج إلى مزيد بحث ودراسة، وما قمت به لم يكن سوى مساهمة بسيطة في إظهار جانب من مناهج المحدثين الأندلسيين في شرح الموطأ، راجياً من الله المثوبة والتوفيق، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير وصل اللهم وسلم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

❊ ❊ ❊

الحواشي:

(١) هو أبو المطرّف عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ابن عبد الملك بن مروان، يعرف بالداخل - ولد سنة ١١٣هـ وكان أول أمراء بني أمية في الأندلس توفي رحمه الله - سنة ١٧٢هـ. (انظر تاريخ ابن الفرضي ٤/١ - ٥، وبغية الملتمس ص: ١٥).

(٢) نفح الطيب ٢٣٠/٣.

(٣) بغية الملتمس ص: ٣٢٣ رقم الترجمة: ٨٥٣.

(٤) بغية الملتمس ص: ٤٩٧.

(٥) - أقول: وكذلك فعل أبو يوسف يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن الذي تولى سنة ٥٨٠هـ فقد عمم العمل بالمذهب الظاهري في بلاد المغرب والأندلس، وحرق كتب الفقه المالكي (المعجب المراكشي ص: ١٨٤ مطبعة السعادة مصر.

(٦) تاريخ ابن الفرضي ٣٤٥/١ رقم: ١٠١٥.

(٧) تاريخ ابن الفرضي ١٥٥/١.

(٨) نفح الطيب ٤٦/٢.

(٩) نفح الطيب ١٧٩/٢، وبغية الملتمس ص: ٤٩٥، رقم: ١٤٩٧.

(١٠) يحي بن عبد الله بن بكير المخزومي، مولاهم المصري، وقد ينسب إلى جده، صاحب الليث ومالك - قال الذهبي: ثقة صاحب حديث ومعرفة يحتج به في الصحيحين توفي سنة ٢٣١هـ (ميزان الاعتدال ٣٩١/٤ رقم: ٩٥٦٤ - والتقريب ص: ٥٩٢ رقم: ٧٥٨٠).

(١١) يحيى بن عمر بن يوسف بن عامر أندلسي يكنى أبا بكر توفي سنة ٢٨٩هـ (بغية الملتمس ص: ٤٩٠).

(١٢) فهرسة ابن خير ص: ٨٣.

(١٣) عبد الله بن مسلمة بن قعنب التيمي الحارثي القعنبي أبو عبد الرحمن أصله من المدينة وسكن البصرة، روى

الشروح الأندلسية للموطأ دراسة تحليلية مقارنة

عن مالك وابن أبي ذئب وشعبة والليث وغيرهم، روى عنه أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان وأبو داود السجستاني، وأخرج له البخاري ومسلم، قال أبو حاتم: هو بصير ثقة حجة توفي سنة ٢٢٠ (الديباج ص: ١٣١).

(١٤) انظر فهرسة ابن خير ص: ٨٥.

(١٥) علي بن زياد أبو الحسن التونسي العبسي، ثقة مأمون خيار متعبّد بارع في الفقه سمع من مالك والثوري والليث ابن سعد وغيرهم، سمع منه أسد بن الفرات وسحنون وخلق - روى عن مالك الموطأ، توفي رحمه الله سنة ١٨٣هـ. (انظر الديباج المذهب ص: ١٩٢).

(١٦) التمهيد ١/٨.

(١٧) التمهيد ١/١٠.

(١٨) حروف الألفباء المغربية هي: أ - ب - ت - ث - ج - ح - خ - د - ذ - ر - ز - ط - ظ - ك - ل - م - ن - ص - ض - ع - غ - ف - ق - س - ش - هـ - و - لا - ي. -

(١٩) انظر في ذلك التمهيد ٢٤/٣٠٠ - ٣٧٣ - ٣٧٥ - ٣٧٧.

(٢٠) رسالة وصل البلاغات الأربع في الموطأ، لابن الصلاح - تحقيق عبد الله بن الصديق (دار الطباعة الحديثة - الدار البيضاء - ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م).

(٢١) هو سيدنا عثمان بن عفان - رضي الله عنه - كما جاء في روايات أخرى.

(٢٢) التمهيد ١٥/٦٨ وشرح الزرقاني ١/٢٠٩، والبخاري كتاب الجمعة باب فضل غسل الجمعة حديث رقم:٨٧٨.

(٢٣) روح بن عبادة القيسي أبو محمد البصري، روى عن الحمّادين والسفيانين وشعبة وابن جريج وعنه أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهم، كثير الحديث، صدوق، مات في جمادى الأولى سنة خمس ومائتين (انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص: ١٥١ رقم ٣٢٢).

(٢٤) خشيش بن أصرم بن الأسود أبو عاصم النسائي ثقة حافظ مات سنة ٢٥٣هـ (التقريب ص: ١٩٣ رقم ١٧١٥).

(٢٥) جويرية، تصغير جارية، ابن أسماء بن عبيد الضُبعي - بضم المعجمة وفتح الموحدة، البصري، صدوق من السابعة، مات سنة ثلاث وسبعين ومائة (تقريب التهذيب ص: ١٤٣ رقم ٩٨٨).

(٢٦) معمر بن راشد أبو عروة البصري أحد الثقات له أوهام قال ابن عبد البر: معمر أثبت الناس في ابن شهاب (التمهيد ٦/٤٢٧ و ٧/١٠)، توفي سنة ١٥٣هـ (ميزان الاعتدال ٤/١٥٤ رقم: ٨٦٨٢).

(٢٧) عبد الله بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي - أبو أويس المدني - قريب الإمام مالك وصهره صدوق نهم - من السابعة - مات سنة ١٦٧هـ (التقريب ص: ٣٠٩ رقم ٣٤١٢).

(٢٨) انظر مصنّف عبد الرزاق ٣/١٩٥ حديث ٥٢٩٢ (طبع المجلس العلمي كرا تشي ط٢ - ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

(٢٩) التمهيد ١٥/٦٨.

(٣٠) انظر مصنّف عبد الرزاق ص: ٣/١٩٤ رقم الحديث: ٥٢٩٠.

(٣١) سورة الجمعة آية ٩.

(٣٢) البيت لجبير بن الأضبط (التمهيد ٧/١١).

(٣٣) سورة يونس آية: ٨٩.

(٣٤) لجّة بفتح اللام وتشديد الجيم: الأصوات المرتفعة.

(٣٥) - قمن: يقال أنت قمن" أن تفعل كذا (بفتح الميم)، أي خليق وجدير (لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث) انظر مختار الصحاح ص: ٥٥٢.

(٣٦) سورة الانفطار آية: ١٠ - ١١.

(٣٧) رواه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب فضل صلاتي الصبح والعصر ، حديث رقم: ٦٣٢

(٣٨) البيت للفرزدق (انظر التمهيد ٧/١٧).

(٣٩) سورة هود آية: ١١٤.

(٤٠) التمهيد ٧/٧ - ١٨.

(٤١) بغية الملتمس للضبي ص: ١٧٤.

(٤٢) التقصي، (ص: ٩ - ١٠ - ١١) (مكتبة القدسي - القاهرة ١٣٥٠هـ).

(٤٣) الاستذكار ١/٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦، والموطأ كتاب الطهارة – باب العمل في المسح على الخفين ص١/٣٨ حديث رقم: ٤٥

(٤٤) أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم أبو عمر القيسي العامري المصري، من أصحاب مالك، ثقة فقيه مات سنة ٢٠٤هـ (الديباج المذهب ص: ١٠٠).

(٤٥) السنن الكبرى للبيهقي ١/٢٩٠.

(٤٦) ورّاد الثقفي أبو سعيد أو أبو الورد الكوفي كاتب المغيرة

وملّاه، ثقة من الثالثة أخرج له الجماعة (التقريب: ص: ٥٨٠ رقم: ٧٤٠١).

(٤٧) هكذا في الأصل ولعله: عطاء بن أبي رباح القرشي (انظر تقريب التهذيب ص: ٣٩١ رقم ٤٥٩١)

(٤٨) انظر السنن الكبرى للبيهقي ١/٢٩٢.

(٤٩) عبد الرحمن بن أبي الزناد - المدني - مولى قريش - صدوق - تغيّر حفظه لما قدم بغداد وكان فقيهاً مات سنة ١٧٤هـ وله أربع وسبعون سنة (تقريب التهذيب ص: ٣٤٠ رقم ٣٨٦١).

(٥٠) انظر البخاري كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، حديث رقم: ٢٠٣، - والسنن الكبرى للبيهقي ١/٢٩١.

(٥١) سير أعلام النبلاء للذهبي ص: ١٨/١٥٧.

(٥٢) المغرب ص: ٢/٤٠٧.

(٥٣) طبقات الحفاظ ص: ٤٣٢.

(٥٤) الديباج المذهب لابن فرحون ص: ٣٥٧.

(٥٥) الديباج المذهب ص: ١٢١.

(٥٦) نفس المصدر ص: ١٢١.

(٥٧) هدية العارفين ص: ٥/٢٩٧-تذكرة الحفاظ ٣/١١٨٠.

(٥٨) نفس المصدر ص: ٥/٢٩٩ والديباج المذهب ص١٢٢.

(٥٩) يقع كتاب المنتقى للإمام أبي الوليد الباجي في سبعة أجزاء، وقد طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١هـ، وصورت منها، دار الكتاب العربي - بيروت.

(٦٠) كان الفقه المالكي في الأندلس يؤخذ من الكتب الآتية:

- المدوّنة لسحنون بن سعيد المتوفى سنة ٢٤٠هـ (الديباج المذهب ص: ١٦٠).

- الأسدية لأسد بن الفرات المتوفى سنة ٢١٣هـ (الديباج المذهب ص: ٩٨).

- الواضحة لعبد الملك بن حبيب الأندلسي المتوفى سنة ٢٣٨هـ (المصدر السابق ص: ١٥٤).

- العتبيّة التي جمعها محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي الأندلسي المتوفى سنة ٢٥٤هـ وتسمى أيضا المستخرجة من الأسمعة (الديباج ص: ٢٣٦).

(٦١) الموطأ كتاب الصلاة - باب ما جاء في النداء للصلاة حديث رقم: ٢ ص: ١/٤٣

(٦٢) المنتقى للباجي ص: ١/١٣٢.

(٦٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الطلاق - باب تحدّ المتوفى عنها أربعة أشهر وعشرا حديث رقم: ٥٣٣٦، وفي باب الكحل للحادة حديث رقم ٥٣٣٨. وأخرجه مسلم في كتاب الطلاق باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة ، حديث رقم: ٢٧٣٢. - والموطأ كتاب الطلاق باب ما جاء في الإحداد حديث رقم" ١٠٣ ص: ٢/٥٩٧.

(٦٤) المنتقى ص: ٤/١٤٦.

(٦٥) البداية والنهاية لابن كثير ص: ١٢/١٢٢.

(٦٦) تذكرة الحفاظ للذهبي ص: ٣/١١٨٠.

(٦٧) تذكرة الحفاظ ص: ٣/١١٨٢، والصلة لابن بشكوال ص: ١/١٩٧.

(٦٨) - الديباج المذهب لابن فرحون ص: ١٢١.

(٦٩) كتاب المسالك لابن العربي: ل ٤ (أ)، (نسخة بمركز البحث العلمي بأم القرى) وانظر في ذلك: القبس ١/٧١ تحقيق د. محمد عبد الله ولد كريم (دار الغرب الإسلامي ط١ - ١٩٩٢ - لبنان).

(٧٠) القبس ص: ١/٣٧١.

(٧١) نفس المصدر ص: ١/٣٣٩.

(٧٢) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب الأذان - باب جهر الإمام بالتأمين، ومسلم في كتاب الصلاة باب التسميع والتحميد والتأمين، والموطأ ص: ١/٨٧ كلهم من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ - قال: «إذا أمّن الإمام فأمنوا فإن من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه».

(٧٣) القبس ص: ١/٢٣٦.

(٧٤) القبس ٢/٦٥٩ - ٦٦٠.

(٧٥) القبس: ص: ١/١٦٢ (باب الوضوء من مسّ الذكر).

(٧٦) المصدر السابق ١/١٦٢

(٧٧) عمرو بن يحيى بن عمارة بن أبي حسن المازني المدني ثقة مات بعد ١٣٠هـ (التقريب ص: ٤٢٨ رقم ٥١٣٩.

(٧٨) - يحيى بن عمارة بن أبي حسن الأنصاري المدني - ثقة - من الثالثة - أخرج له الجماعة (تقريب التهذيب ص: ٥٩٤ رقم ٧٦١٢).

(٧٩) القبس ص: - ١/١١٨.

قال الحافظ ابن حجر «وقد اختلف رواة الموطأ في تعيين هذا السائل، وأما أكثرهم فأبهمه، قال معن بن

عيسى في روايته: عن عمرو عن أبيه يحيى: إنه سمع أبا حسن - وهو جد عمرو بن - يحيى - قال لعبد الله بن زيد وكان من الصحابة.. فذكر الحديث. وقال محمد ابن الحسن الشيباني عن مالك: حدثنا عمرو عن أبيه يحيى أنه سمع جدّه أبا - حسن يسأل عبد الله بن زيد، وكذا ساقه سحنون في المدونة. وقال الشافعي في الأم: عن مالك عن عمرو عن أبيه أنه قال لعبد الله بن زيد، ومثله رواية الإسماعيلي عن أبي خليفة عن القعنبي عن مالك عن عمرو عن أبيه قال: قلت.. والذي يجمع هذا الاختلاف أن يقال: اجتمع عند عبد الله بن زيد: أبو حسن الأنصاري وابنه عمرو وابن ابنه - يحيى بن عمارة بن أبي حسن. فسألوه عن صفة وضوء النبي ﷺ، وتولى السؤال منهم له: عمرو بن أبي حسن، فحيث نسب إليه السؤال كان على - الحقيقة. ويؤيده رواية سليمان بن بلال عند البخاري في باب الوضوء من التّور قال: حدثني عمرو بن يحيى عن أبيه قال: كان عمّي يعني عمرو بن أبي حسن يكثر الوضوء، فقال لعبد الله بن زيد، أخبرني... فذكره. وحيث نسب السؤال إلى أبي حسن فعلى المجاز لكونه كان الأكبر وكان حاضرا. وحيث نسب السؤال ليحيى بن عمارة فعلى المجاز أيضا لكونه ناقل الحديث وقد حضر السؤال. ووقع في رواية مسلم عن محمد بن الصباح عن خالد الواسطي عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن عبد الله ابن زيد قال «قيل له توضأ لنا» فذكره مبهما. (انظر فتح الباري ص: ١/٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١).

(٨٠) - القبس ص: ١/١٨٠ - ١٨١.

(٨١) - أخرجه البخاري في كتاب التيمم - باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش يتيمّم. حديث رقم ٣٤٥ - ٣٤٦. ص: ١/٩٥ - ٩٦ - انظر فتح الباري ص: ١/٤٥٥ - ٤٥٧.

(٨٢) - أخرجه البخاري في كتاب التيمم - باب التيمم للوجه والكفين ص: ١/٩٢ وفي باب التيمم ضربة ١/٩٦. حديث رقم: ٣٤٧. وأخرجه مسلم في كتاب الحيض - باب الوضوء من لحوم الإبل ص: ١/٢٧٦.

(٨٣) انظر أحكام القرآن لابن العربي ص: ٢/٥٥٦.

(٨٤) سورة المائدة آية: ٦.

(٨٥) أخرجه البخاري في كتاب التيمم - حديث رقم: ٣٤٨.

(٨٦) - البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام ص: ٤/٢٣٢ وفي كتاب التيمم باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء ص: ١/٩٣ وانظر فتح الباري ص: ١/٤٤٦ حديث ٣٤٤ وكذلك ص: ١/٤٥٧ حديث ٣٤٨ وص: ٦/٥٨٠ حديث ٣٤٤. ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب قضاء الصلاة الفائتة ص١/٤٧٤.

٨٧ - انظر مقدمة كتاب القبس بتحقيق محمد عبد الله ولد كريم.

(٨٨) انظر الديباج المذهب لابن فرحون ص: ٢٨٢.

(٨٩) الديباج المذهب ص: ١٥٤.

(٩٠) بغية الملتمس ص: ٤٨٢ رقم ١٤٥٧ والديباج المذهب ص: ٣٥٤.

(٩١) الديباج المذهب ص: ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٩٢) الديباج المذهب ص: ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٩٣) بغية الملتمس ص: ٣٥٨ رقم ١٠٤٢.

(٩٤) بغية الملتمس ص: ٤٤٦ رقم ١٣٤١.

(٩٥) بغية الملتمس ص: ٤٩٩ رقم ١٥٠٠ والديباج المذهب ص: ٣٦٠.

(٩٦) الديباج المذهب ص: ٣١٣.

(٩٧) الديباج المذهب ص: ٢٨٥.

(٩٨) فهرس المخطوطات المصورة لفؤاد سيد ص: ٧٨ (دار الرياض - القاهرة ١٩٥٤م).

مقالات

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. الاستذكار لابن عبد البر - طبعة لجنة إحياء التراث الإسلامي - ط١- مصر - ١٩٧٠م
٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب- لابن عبد البر- مطبعة السعادة- ط١ - مصر - ١٣٢٧هـ
٤. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس- لأحمد بن يحيى الضبّي- مطبعة روخس مجريط- ١٨٨٤م.
٥. تاريخ الأندلس (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) لعبد الواحد المراكشي- مطبعة السعادة- مصر.
٦. تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس- لابن الفرضي- الدار المصرية للطباعة القاهرة ١٩٦٦م
٧. تذكرة الحفاظ - للذهبي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ط٤ - ١٩٧٠م.
٨. تقريب التهذيب - لابن حجر - دار القلم ط٢ - دمشق ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٩. التقصي لحديث الموطأ- ابن عبد البر يوسف ابن عبد الله- مكتبة القدسي - القاهرة ١٣٥٠هـ
١٠. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر - المكتبة القدوسية ط١. لاهور باكستان ١٩٨٣م.
١١. تنوير الحوالك شرح موطأ مالك - السيوطي عبد الرحمن - دار الفكر - بيروت.
١٢. الديباج المذهب - لابن مزحون - دار الكتب العلمية - بيروت.
١٣. رسالة وصل البلاغات الأربع في الموطأ - ابن الصلاح عثمان - تحقيق عبد الله بن الصديق. دار الطباعة الحديثة - الدار البيضاء - المغرب ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.
١٤. السنن الكبرى - الإمام البيهقي أحمد بن الحسين - ط: ١ دار الفكر بيروت ١٣٥٥هـ
١٥. سير أعلام النبلاء - لشمس الدين الذهبي - مؤسسة الرسالة - ط٢ - بيروت - ١٤٠٩هـ.
١٦. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك- لمحمد الزرقاني- دار المعرفة- بيروت ١٤٠١هـ
١٧. صحيح مسلم- الإمام مسلم بن الحجاج - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- طبعة الحلبي ١٣٧٤هـ
١٨. صحيح مسلم بشرح النووي - دار الكتاب العربي - بيروت.
١٩. الصلة - ابن بشكوال خلف بن عبد الملك - القاهرة ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م
٢٠. طبقات الحفاظ - للسيوطي - دار الكتب العلمية - ط١- بيروت - ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٢١. عمدة القاري شرح البخاري - بدر الدين العيني- مصورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية القاهرة.
٢٢. فتح الباري - لابن حجر مكتبة الغزالي - دمشق.
٢٣. فهرسة المخطوطات المصورة - فؤاد سيد - دار الرياض - القاهرة ١٩٥٤م
٢٤. فهرسة ابن خير - محمد بن خير الإشبيلي - ط:٢ مؤسسة الخانجي - القاهرة ١٩٦٣م.
٢٥. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس - ابن العربي محمد بن عبد الله - تحقيق محمد بن عبد الله ولد كريم - ط: ١ - دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٩٢م
٢٦. مختار الصحاح - لمحمد بن أبي بكر الرازي - دار القلم - بيروت.
٢٧. المصنّف - لعبد الرزاق بن همام الصنعاني- المجلس العلمي - ط٢ - كراتشي - ١٤٠٣هـ
٢٨. المغرب في حلي المغرب - ابن سعيد - تحقيق شوقي ضيف - دار المعارف مصر ١٩٥٣م
٢٩. المنتقى - الباجي سليمان بن خلف - دار الكتاب العربي - بيروت.
٣٠. الموطأ - للإمام مالك - رواية يحيى بن يحيى - دار الآفاق الجديدة - دمشق ط٣/ ١٤٠٥هـ
٣١. ميزان الاعتدال - للإمام الذهبي - دار الفكر - دمشق.
٣٢. نفح الطيب - للمقري التلمساني - دار صادر - بيروت.
٣٣. هدية العارفين - إسماعيل باشا البغدادي مكتبة المثنى بغداد.

الشروح الأندلسية للموطأ دراسة تحليلية مقارنة

المشروع الفكري لعلال الفاسي
الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

د. فؤاد بوعلي
وجدة - المغرب

مقالات

تمهيد: الظاهرة العلالية: لماذا قراءة علال الفاسي؟

لم تتوقف النخبة المثقفة في العالم الإسلامي عن قراءة وإعادة قراءة التراث العلالي، وكل قراءة هي موقف، وكل موقف هو جواب عن سؤال واقعي أو فكري نظري، حتى غدت صور علال كثيرة كثرة قارئيه: فهو الثوري والمثقف والرجعي والسياسي والخائن والمناضل والعروبي والإسلامي والفقيه والحاكم والفاسي المتعصب لمدينته و.... و... وكل عنوان هو دليل على صعوبة إخضاعه للتصنيف والضبط. ودليل أكبر على أن علالا قد جمع في شخصيته الكثير من التجاذبات التي عاشتها الساحة الإسلامية والمغربية في القرن العشرين، فقد رأى فيه أصحابه موسوعة حضارية تنقلنا إلى زمن الأمجاد والإبداع العربي الأصيل، وزعيما قل نظيره في زمن غابت عنه الشخصيات الكاريزمية، وتراثا لا ينضب إلى درجة محاصرته داخل دائرة ضيقة من التراتيل الحزبية والأناشيد الاستقلالية[1]. ورأى فيه خصومه محور الأزمات التي عصفت بالشعب المغربي وسبب المشاكل التي عانى منها ويعانيها المجتمع المغربي وأحد منظري السلطوية والتخلف ومأسسة الاستبداد.

فمن هوى يا ترى علال؟

إنه ظاهرة تنفلت عن الضبط ويصعب الإحاطة بها في ميدان دون آخر، لكن الحقيقة أن موسوعيته الفكرية وتعدد مشاربه الثقافية وتقلبه في دهاليز السياسة وبراثنها جعلته مثيرا للجدل والنقاش بين شيعته ومعارضيه وكثير التعرض للنقد حيا وميتا. عايش أحداث مغرب الحماية والاستقلال، مناضلا ضد الاستعمار، وزعيما سياسيا لحزب قاد معركة الاستقلال، وقائدا لتجربة مغرب الاستقلال فاستطاع أن

يكون تجربة فذة وتتفتح عينيه على مناخ عدة ومستويات كثيرة، فنقلها بأمانة في مؤلفاته التي نشرت أو لا زالت في طريقها إلى النشر، وكونت لديه رصيدا من الواقعية لم يستطع الانفكاك منها حتى في أعرق الدراسات تجريدية، فاقترح مشاريع لإصلاح المجتمع كمدخل للنهضة المغربية، وعالج قضايا من صلب التجربة الوطنية، وولج عالم التشريع بكل تفاصيله فجدد وفق رؤيته الزمنية. غيبته السياسة وخلده الفكر، وقد قال عبد المجيد بن جلون: **«إن علال الفاسي، يكاد لمن لا يعرفه يتصور أن في الوطن أكثر من علال واحد، فهناك علال الشاعر، وعلال المفكر، وعلال العالم، وعلال السياسي،»** وعلال هو ملك للأمة الإسلامية التي قدرته واعتبرته أحد رموزها.

وانطلاقا من هذه الملكية المشتركة لتراث علال سنتحدث عنه باعتباره الفكري المعرفي، فنحن هنا لنتحدث عن علال الفاسي المفكر لا الزعيم السياسي، وهل بين الأمرين فاصل؟ من الصعب أن تفرق بين العلالين، لأن الأفكار التي تكونت لديه وجعلته المنظر الأول للحركة الوطنية وزعيم الاستقلال الأوحد، إضافة إلى إصراره على التركيز في كل الأوراق الإيديولوجية التي يقدمها في مؤتمرات حزب الاستقلال على الإحالة الدائمة إلى مبادئه النهضوية، يجعلنا نتريث في الفصل، لكن نبراسنا في ذلك أن زعيم التحرير نفسه يفضل هذه المزايلة حين يطرح مشاريعه النظرية. ففي مقدمة «النقد الذاتي» الذي نعتبره محور المشروع العلالي والذي سنركز عليه كثيرا في هذا المقال يقول: **«ومن المناسب أن أنبه إلى أن ما أعرضه الآن إنما أقدمه بصفتي الشخصية أي لا بصفتي زعيما لحزب الاستقلال»**[٢]. وإن كان الأصل عنده أن يكون شباب حزبه الذين نظر لهم وهيأهم لقيادة مشروعه هم أولى الناس بالقراءة والتفعيل، فما هو محور الفكر العلالي؟

نعتقد جازمين أن ارتباط الفكر العلالي بالتجربة المغربية جعلته يوجه كل محاوره نحو مدخل وحيد هو: الإصلاح. وهذا ما جعل خطابه يتسم بروح نهضوية ضمنت له الخلود لردح من الزمن: لأنه خطاب مقاومة نشأ في ظروف الممانعة؛ وخطاب الممانعة هو خطاب مؤسس وليس خطابا عابرا، فما هي يا ترى مقومات الخطاب الإصلاحي عند علال؟ وما هي محاوره البناءة؟ وما الذي تبقى من تراث علال؟

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

١ - حياة علال الفاسي: سيرة بهالة وطن.

شهد العالم الإسلامي في القرن العشرين - من المشرق إلى المغرب - زعامات وطنية كثيرة، قادت حركات التحرر ومقاومة الاحتلال، وألهبت حماس الجماهير وسيطرت على أفئدتهم وعقولهم، وقليل من هذه الزعامات من جمع إلى جانب العمل السياسي والجهاد الوطني زعامة الفكر، وأصالة الرأي، والقدرة على الكتابة والتأليف والمعرفة الواسعة بالإسلام، ومن هؤلاء علال الفاسي داعية الإصلاح، وزعيم حركات التحرر في المغرب العربي، إذ ارتبط وجوده بأحداث الوطن التي تفاعلت منذ مولده حتى وفاته فكانت حياته موازية لحياة قضية الوطن لكنها لم تنته بنهايتها. ونحن هنا لن نقف عند سيرته الذاتية التي سيجدها القارئ متداولة في

كل كتب التاريخ[2]، لكن نشير باقتضاب إلى الجانب الإبداعي منها وهو ما له علاقة بمسيرته الفكرية التجديدية والإصلاحية.

إذ يعتبر العلامة المغربي الراحل علال الفاسي أحد أقطاب الفكر الإسلامي في القرن العشرين الذين شغلوا بهموم وقضايا الأمة العربية والإسلامية، وساهموا بفكرهم وكتاباتهم في وضع معالم الطريق من أجل التحرر من الاستعمار الغاشم والتبعية الثقافية، ووضعوا مشروعات إصلاحية لإنجاز النهضة المنشودة في كافة الميادين. ففي المجال الفكري أصدر علال الفاسي أكثر من عشرين كتابا في ميادين الثقافة المختلفة، فألف في التاريخ كتابه: «**الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**» بناء على تكليف من جامعة الدول العربية، وهو عرض لخلاصة الحالة في المغرب العربي في صورها المختلفة، وكتابه: «**المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى**» وأصله محاضرات ألقاها سنة ١٩٥٥م على طلبة قسم الدراسات التاريخية والجغرافية في معهد الدراسات العربية التابع للجامعة العربية.

وفي مجال الشريعة الإسلامية وضع كتابه المعروف: «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**» وهو في أصله محاضرات ألقاها على طلبة الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط وطلبة كلية الحقوق بفاس والشريعة بجامعة القرويين، وكتاب: «**دفاع عن الشريعة**» الذي ألفه بهدف بيان حقيقة الشريعة وما فيها من محاسن وما لها من مميزات وكونها شريعة صالحة لكل زمان. وله أيضا كتابان آخران يتصلان بهذه الموضوعات، هما: «**المدخل للفقه الإسلامي**» و«**تاريخ التشريع الإسلامي**». لكن أهم كتبه على الإطلاق: «**النقد الذاتي**» الذي تضمن معظم آرائه وتوجهاته الإصلاحية، وقد كتبه سنة ١٩٤٩م عندما كان مقيما في القاهرة، وحدد فيه المنهج الفكري لبناء المغرب المستقل، متخذا من الحرية والفكر أساسا لكل نجاح، وداعيا إلى نشر حرية التفكير حتى لا يظل وقفا على طبقة معينة أو حكرا على فئة خاصة.

وألف في ميدان الاقتصاد والاجتماع والوحدة والتضامن عدة كتب، منها: «**معركة اليوم والغد**» و«**دائما مع الشعب**» و«**عقيدة وجهاد**» هذا زيادة على مجموعة أخرى من الخطب والمحاضرات والمذكرات السياسية والقصائد الشعرية والبحوث والمقالات المنشورة في أمهات الصحف اليومية والأسبوعية والمجلات الدورية. كما أصدر مجلة «**البينة**» وجريدة «**صحراء المغرب**» و«**الحسنى**». كما خط قلمه مجموعة من الكتب باللغة الفرنسية.

وللأستاذ علال ديوان شعر كبير من أربعة أجزاء، وشعره فيه كشعر سائر الشعراء الثائرين أصحاب القضايا الوطنية والتحررية، إنه شعر خطابي استطاع به إلهاب العواطف، وإثارة المشاعر نحو القضايا التي تهم الشعب والأمة، شعر ملتزم بالإسلام وقيمه، دعا إلى أن يكون الإسلام محور حياة الأمة، فهو صاحب رسالة في شعره يوظفه لحملها إلى الناس، وكان أداة ماضية في مسيرة الحياة يعبر عن همومه وأشجانه، وعن تطلعاته في مستقبل زاهر لهذه

مقالات

الأمة الماجدة التي نام عن أمجادها كثير من أبنائها الشعراء.

ومن حيث الأسلوب، لم تمنعه (كلاسيكيته) من ارتياد رياض الشعر الحر، فنظم فيه، ولم يقف منه موقف العداء، مثل كثير من شعراء (الإسلامية). ومن أشعاره:

إلى كم نعيش بدون حياة

كم ذا ننام عن الصالحات؟

فوا حسرتاه على حالنا

وماذا استفدنا من الحسرات؟

عرانا الذهول ويا ليتنا عرانا

الذهول عن المهلكات؟

أنبقى بلا عمل نافع

ونرضى جميعا بهذا السبات؟

ثلاث محطات

ويمكننا التمييز داخل سيرته الإبداعية بين ثلاث محطات ٤:

- **محطة تحريضية تأسيسية**: سنوات ما قبل المنفى (١٩٣٧) حيث تبرز بالخصوص القصائد الوطنية والاجتماعية وبعض المقالات المنشورة في مجلتي السلام والمغرب الجديد.

- **محطة تنظيرية تأصيلية**: سنوات الإقامة في المنفى الاختياري(١٩٤٧-١٩٥٦). وتبرز هنا بالخصوص كتب: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي والنقد الذاتي وحديث المغرب في المشرق.

- **محطة الجدل السياسي والعقائدي**: كما يبدو خصوصا في كتب: عقيدة وجهاد ودفاع عن الشريعة والإنسية المغربية... وتقارير الحزب المعروضة على مؤتمراته.

وهذا التصنيف يثبت أنه لا يمكن فصل إنتاج علال عن الأسئلة الظرفية التي طرحت أثناء كتاباته المختلفة والتي لا تختلف في جوهرها وإن تعددت مظاهرها. لكنها تشترك جميعها في فكرة جوهرية هي النقمة على واقع متعفن سياسيا واجتماعيا واقتصاديا والبحث الدائم عن حلول له. فقبل الاستقلال كان البحث عن كيفية إخراج المحتل الغاصب، وبعد الاستقلال غدا للمقاومة لون آخر هو مقاومة التخلف والابتعاد عن مقومات الحضارة الإسلامية. ويمكن إيجاز المشروع العلالي في ثلاثة مداخل: مدخل فكري وآخر اجتماعي وآخر تربوي، ودعامتين أساسيتين هما الخصوصية المغربية والنظرية المقاصدية. لكن البداية تظل فكرية في الأساس.

٢ - الثورة الفكرية: مقاصدها وقوانينها ومصادراتها.

تظل مقاربة المشروع العلالي ملتزمة بأسئلة الواقع الذي أطرها، والقراءة السليمة للخطاب العلالي هي التي تعمل وفق معاصرته لنفسه ولنا: معاصرته لنفسه على صعيد الأسئلة المطروحة ولنا على صعيد الفهم والمعقولية: فالمشروع الضخم الذي جمع فيه خلاصة فكره الإصلاحي هو «النقد الذاتي»، والتسمية تحمل في ذاتها مبدأ إصلاحيا يرتبط بمقاربة الذات، اعتبره علال بمثابة امتحان للضمير. حيث يقول في خاتمة الكتاب: «إن ما عرضناه في أبواب هذا

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

الكتاب ليس إلا جزءا مما يجب أن نعمله مع أنفسنا في محاسبتها على ما قامت به من عمل، وما ارتكبته من تقصير، وما يلزم أن تؤديه من واجب ولا نزعم أننا قمنا فيه بأكثر من التوجيه لهذه الناحية من المحاسبة الداخلية أي امتحان الضمير أو النقد الذاتي كما يسمونه اليوم،[5].

وهذه المحاسبة تتم عبر استجلاء موقع الذات الوطنية من الطروحات النهضوية من خلال مقياسي الشرع والواقع الحضاري. وهكذا يتم توصيف الذهنية المغربية على أنها نتاج لعهود طويلة من الظلمة والقصور الفكري. «**إن الذهنية المغربية يجب أن تدرس ويجب أن نفكر في وسائل تبديلها لأنها ما دامت على هذه الصفة فإن كل نهوض شعبي سيظل بطيئا ومشكوكا في صموده إزاء الآفات الكبرى**»[6]. فهو يؤمن إلى أبعد الحدود بأن أساس الأزمة فكري، والحل ينبغي أن يكون فكريا، لذلك خصص الأبواب الأولى من «**النقد الذاتي**» لضبط معالم التخلف وقراءة الواقع ولا يمكن القفز على هذا الواقع بل لا بد من تغييره عبر تأسيس لما يدعوه بالثورة الفكرية، فما المقصود بها؟

١.٢ - مقاصد الثورة الفكرية:

يقول الفاسي: «إن التفكير بالمجتمع لا يتم إلا بإحداث الثورة الفكرية التي دعونا إليها وإن التحرر الفعلي من خرافات الماضي وأباطيل الحاضر في مقدمة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله»[1]، يمكن للباحث بعد استقراء النقد الذاتي أن يستشف الفكرة الجوهرية المؤسسة للمشروع العلالي والمتمثلة في حاجة المجتمع المغربي الضرورية لهذه الثورة، «لقد قلنا غير ما مرة حاجتنا لثورة فكرية تفوق كل الحاجات لأن هذه الثورة هي التي تفتح لنا آفاق المعرفة وتبين لنا طريق الإصلاح الصحيح»[7].

ففي الاعتبار المقاصدي للتفكير السليم وفق حاجة مغرب الخمسينيات يؤسس الفاسي ثورته على النهوض العقلاني بالذات المخاطبة ويحدد للمثقف مسؤوليات القيادة الفعلية للأمة، وذلك عبر آليات تفكيرية:

أولا - تعميم الفكر بين أفرد المجتمع المغربي: الفكر لا يقوم على الإقناع والدعوة المنظمة والاستدلال فحسب، بل يعتبر من مقومات المجتمع، لأن الفكر هو مرتكز التغيير، ومادامت الأمة منزوية في مغارات الخرافة والطقوسية فإن كل تغيير أو تحرير هو وهم وخيال. والمقياس الواقعي الذي يستشهد به هو الارتباط اللزومي بين إذاعة الفكر وروح الديمقراطية عبر نموذجين غربيين: نموذج هتلر الذي آمن بمنع الشعوب من التفكير ونموذج الليبرالية الأوربية التي نشرت القدرة الفكرية لدى جميع أفراد الشعب فتولدت طاقة الإبداع الكامنة لدى الناس «**إن الأمة التي تفكر وتنتج نبغاء التفكير لهي الأمة التي تستطيع أن تكون التجاوب الديموقراطي بين الحاكم والمحكوم والانسجام الكامن في علاقة كل منهما بالآخر لأن الفكر هو الميزان القسط**»[8].

ثانيا - أرستقراطية الفكر: العنصر الإشكالي الآن هو: من يقود عملية التغيير؟ يجيب علال: «**إن الديمقراطية حسنة في كل شيء إلا أن الأرستقراطية الفكرية شيء ضروري لتوجيه الأمة**»[9] هو في هذا الأمر يميز بين منطقين:

منطق الشارع الذي يبنى على الأمور العادية العامة وتتحكم فيه العادة وضغط الحاجة، ومنطق النخبة المتنورة التي تمتلك مفاتيح المعرفة والقراءة الصائبة، فعلال الديمقراطي حتى الهيام يكشف عن تخبوية فكرية بغية تجاوز أمراض الذهنية الرعوية العامة. «إن الفكر **الرفيع هو الذي يستطيع التحرر من القيود التي تحيط به من جميع جهاته ويسمو في آفاق النظر العالي ليشرف على كل الأشياء من المحل الأرفع كما يعبر ابن سينا ثم ينفذ ببصيرته الخارقة إلى بواطن الأشياء فيستجليها ثم يقارنها بالظواهر ويستغرق في نظرته الشاملة مجموع ذلك كله»**[١٠]. فمنطق الشارع القائم على الخرافة والسذاجة والتبسيط يعرقل أية نهضة أو مشروع للإصلاح، لذلك نجد الفاسي يؤكد على مقصد النخبوية، فهل هو نزوع نحو الطبقية؟ نعتقد أن الفاسي - من خلال قراءاته العديدة وخاصة الفلسفية منها - وصل إلى أن لكل فئة من الناس خطاب خاص يوجه أفعالهم الفكرية، والتعامل مع الواقع ينبغي أن يتم من خلال تحليل الواقع دون السقوط تحت سلطته وذلك لا يتأتى إلا للفئة المثقفة التي جالت في عالم المعرفة وامتلكت نواصيها. وقد سبق لابن رشد أن ميز بين ثلاثة خطابات توازي ثلاثة أصناف من الناس: الخطابة للعامة، والجدل للفقهاء، والبرهان للفلاسفة. وفي المشروع العلالي تتحدد مقومات النخبوية في: اليقين العلمي، والحرارة الوجدانية، والبناء المجتمعي.

ثالثا- تكوين الفكر الحر: المقصود به في القول العلالي: قبول مبدأ التفكير الحر ومعالجة كل القضايا دون تخوف قيد أو شرط بغية الخروج من سيطرة العادة والنمطية تحت دعاوى الدين والهوية. وهذا يصدق في نظر علال على «**الطبقة التي يصعب عليها أن ترى كل محاولة لتغيير ما ألفته من عادات وما ارتضته من أفكار. ولذلك فهي تضطرب إلى حد الثورة أحيانا كلما سمعت انتقادا لاذعا أو فكرا جديدا ولا سيما إذا كان هذا النقد راجعا للنظام الاجتماعي أو ما يرتبط به من بعض الأسس التي يظن أن لها أصلا دينيا مثلا**»[١١]. فالفكر الحر يعني إذن مواجهة الجمود وفقه الانغلاق وفتح باب الاجتهاد والتعبير الحر المبني على النسبية. «إن العصمة لا تتأتى لغير الأنبياء. ولذلك فالأفكار التي نعرضها يمكن أن تكون مجالا للنظر من الجميع»[١٢].

٢ . ٢ - **مقاييس الفكر السليم**: لا يكفي في النخبة المثقفة التي اختارت قيادة التغيير أن تمتلك ناصية المعرفة وعمق قراءة الواقع، بل يشرطها الخطاب العلالي بأربعة ضوابط منهجية حتى لا تخرج عن إطارها التنويري. ويمكن حصر أهم مقاييس الفكر الصحيح فيما يلي:

- ضابط المصلحة العامة: المصلحة العامة هنا هي الحفاظ على وحدة الأمة وبقائها، «**وكل فكرة تعمل على حل رابطتها وتمزيق وحدتها والقضاء على كيانها كأمة مغربية لها مقوماتها الخاصة ومميزاتها عن غيرها فهي فكرة لا يمكن ولا يجوز أن تجد لها محلا من قبولنا واعتبارنا**»[١٣].

- ضابط الحاجة المجتمعية: الأصل في

مشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

عملية التغيير معرفة احتياجات الأمة والعمل على تلبيتها. «فالمنهجية الصحيحة هي التي تتقدم لتستخرج من ثنايا أعمال الشعب ومظاهر نظامه الفكرة الباطنية التي يضمرها ويعمل لها ويود أن يدافع عن وجودها»[١٤]. لكن الإشكال يطرح عندما يكون الشعب غارقا في وحل الأفكار الخاطئة والتوجهات المضرة بمصلحته، والذي يضبط هذا المقياس هو نظر النخبة في أحوال المجتمع المتعددة حيث ينتقل التفكير معها من الإحساس الشعوري بالمشاكل إلى الاجتهاد العلمي في تبين حقيقة الأمور أي «الاهتمام بمصالحها الصحيحة ولو كانت ظروفها الظاهرة لا تعبر عنها»[١٥].

- ضابط التقدمية: التحول مسألة حتمية في الوجود، ومقياس الفكرة الصالحة هو توجيهها الأمة نحو الرقي والتطور «**فكل فكرة لا تعمل على توجيه الأمة صوب التطور والتقدم إلى الأمام هي فكرة عقيمة يجب رفضها ومحاربتها**»[١٦]. لكن التقدم لا يعني الانسلاخ عن الماضي أو الحاضر بل هو نوع من التناغم والتناسق بين الماضي والحاضر والمستقبل تربطهم رابطة المثل العالي الذي اختارته الأمة لنفسها[١٧].

- ضابط الشمولية: فشمولية الموضوع هي إحاطة النخبة المفكرة من جهة بكل ما شأنه التمكين للنهضة المجتمعية من موضوعات، وإحاطة تفكيرها من جهة أخرى بالتركيبة المجتمعية من حيث كل الأجزاء التي تتركب منها البلاد والعناصر التي تتركب منها الأمة. «**إن سعة الأفق هي الأساس الضروري للحصول على المرونة العقلية التي تجعل من نظرتنا للحياة وسيلة إيجابية للاشتمال على معانيها ثم التعبير عنها بأساليب العصر الذي نحن فيه**»[١٨].

٣.٢ - مصادرات الثورة الفكرية:

تتأسس الثورة الفكرية التي يبشرنا بها الخطاب العلالي على جملة من المصادرات التي تؤسس إمكانياتها الفعلية:

أولا - العقلانية: علال الفاسي قارئ جيد للتراث الغربي ويعرف أن مدخل الإصلاح الأساس هو تحرير العقل من سلطان الخرافة والعادة؛ لذلك لا مندوحة من الاستفادة من التجربة الأوربية. «**إن المذهب العقلي انتصر في العالم انتصارا لا مثيل له، وذلك بفضل الجهود التي بذلها رسل الفكر والتحرير والتضحيات التي قدموها في سبيل مثلهم. أما نحن فما نزال نرزح في شتى القيود التي لا تشعر بضرورة التحرر من الكثير منها**»[١٩]. صحيح أن المذهب العقلي قد أتى كنتيجة لفشل عملية الإصلاح الديني وبداية الصراع الأزلي بين العلم والدين، كما أشار علال في مكان آخر[٢٠]، فإن الاستفادة منه ترتبط في جزء كبير منها بالتأصيل؛ فالإسلام دين العقل، ولم يظهر في تاريخ العرب مثل صراع العقلانية مع الدين، كما عرف التاريخ علماء مسلمين استخدموا العقل في الكشف العلمي والإبداع دون قيود أو مواجهة، لذلك يعلن علال إيمانه الكبير والعميق بالعقلانية مذهبا في التحرير. «**إن استعمال العقل في ميدان التفكير هو الذي يفتح أمامنا الآفاق الواسعة لدراسة ما نتناقله من أنباء وشائعات وعادات فيها الحسن وفيها**

القبيح»[20]، فمدخل الإصلاح إذن هو إصلاح عقلي على خطى النموذج الإصلاحي الأوربي بمواجهة الطقوسية والخرافة وتشجيع الناس على التفكير، فهل هذه هي العقلانية؟.

لا يريد الفاسي أن يدخلنا في متاهات التفسير النظري وهو الذي جال في فكر أوربا، لأن الغاية هي نهضوية تستوجب البحث عن آليات التجديد دون الإغراق في أصول المنهج الإبيستمية، فالعقلانية التي يقصدها هي أسلوب في المعرفة والتحليل المعطياتي يقدم إمكانات التمحيص النظري لكل الآراء عن طريق تلقيها بالصدر المنشرح، ولا تخفى أهمية عنصر العقلنة خاصة في سياق عملي يقتضي من العمل الوطني البرهنة النظرية والعملية على قدرة المغاربة في التسيير المجتمعي والمواكبة التاريخية، لأن المستعمر قد اتهمهم بعدم القدرة على التسيير العقلاني للدولة[22]. بل ليس من حق المغاربة ألا يكونوا «عقلاء»، وبيان العقل هو: **«لنثق في العقل، ولكن لنرفع مستواه ولنعلم الشعب كيف يفكر، ولكن لنحذر طفيليات الأفكار، لتكن حرية التفكير جزءا من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع»**[23].

ثانيا – السلفية: لا يخفي الأستاذ علال ارتباطه المذهبي والعقدي بالسلفية، وفي مواطن شتى يبرز انتماءه لهذه المدرسة الإصلاحية: «لقد علمت السلفية الشعب أن يستمع لنقد كثير مما كان يحرم على نفسه أن ينظر فيه أو يستمع لاستنكاره وهي لم تقم إلا بواجب يفرضه الإسلام؛ نفسه إذ هو حركة مستمرة ودائبة»[24]، ولا يدعنا علال نبحث في أصول الخطاب السلفي فقد أغنانا مؤونة ذلك حيث فصل القول فيه في العديد من المواطن نقتصر على إشاراته في «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» و«معركة اليوم والغد»؛ إذ شكلت الصدمة الحضارية التي عرفها العالم الإسلامي عند لقائه الصراعي مع الغرب مع بداية حملته الاستعمارية عاملا رئيسا لطرح سؤال النهضة وسؤال الآخر، حيث اجتهد مفكرو المشرق في البحث عن الإجابة المناسبة لكيفية النهوض: من الجواب الاجتماعي مع قاسم أمين إلى الجواب السياسي مع الكواكبي إلى الجواب العقدي والديني مع عبده... لكن أهم الأجوبة . عند علال – هو الجواب الأفغاني. «أما الانطلاقة الرائعة فكانت من وجود مصلح إسلامي كبير هو السيد جمال الدين الأفغاني الذي يعتبر بحق مجدد العصر ورائد الفكر الإسلامي الحديث»[25]. ويأخذ الخطاب العلالي من جمال الدين الأفغاني ودعوته مقاصد أساسية توافق مطالبه الإصلاحية: العقلانية (تحرير العقل من قيود الخرافات) والاجتماعية (إصلاح المجتمع الإسلامي) والوطنية (الدفاع عن الوحدة السياسية وحرية الأمة)، لذلك كان من السهل توطين الدعوة السلفية في تربة المغرب، وهذا هو جوهر السلفية: **«لئن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية على المبادئ التي جاء بها الإسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها وإعدادها لتكون لها الخلافة**

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

في هذه الأرض التي حكم الله ألا يرثها من عباده إلا الصالحون وبذلك فهي حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى إليه من جديد، وقياسه بمقياس المصلحة العامة»[٢٦]. وكما يبدو فإن الارتباط بين الدعوة في المشرق وربيبتها المغربية كان رباط غائي، إذ كانت مهمة السلفية المغربية هي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ومحاربة المستعمر الأجنبي والسعي نحو الإصلاحات الدينية والتربوية (إصلاح جامع القرويين) والاجتماعية والإدارية...

وإن كان علال الفاسي ينتمي تاريخيا إلى جيل التابعين أو التلامذة ٢٧، فمن المتفق عليه أنه يشكل نقطة ارتكاز في التبشير بالدعوة السلفية ونقلها إلى مستوى أكثر نضجا من خلال كتاباته الفكرية وحركيته السياسية، خاصة عندما جعلها الإطار النظري والعمق المعرفي للحركة الاستقلالية، لذلك يلح غير ما مرة على تسمية حركته بالسلفية الجديدة (بحمولتها الوطنية والتحديثية) التي تقابل النموذج التقليدي أو التراثي المعتمد على التصحيح العقدي، وتارة يسميها سلفية ثورية[٢٨]، لأنها تحمل مشروعا – كان ولا يزال – مقاوما، فالسلفية –وفق الخطاب العلالي- نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية ذاتية المنشأ، ومن ثم تتسع –عنده- حمولة مفهوم «السلفي» ليشمل في آن واحد: «محاربة الاستعمار، ومحاربة البدع والتقاليد الاجتماعية (الشعبية)، والدعوة إلى التجديد والتحديث في كل مجال في الفكر والسياسة والاجتماع»، أي إن الجوهر إصلاحي شامل. يقول الدكتور محمد الكتاني: «انبعثت السلفية في العصر الحديث لمواجهة الضلالات والغزو الأوربي، وإنقاذ المسلمين مما تفشى فيهم من البدع والخرافات. فكانت رسالة السلفية الحديثة هي الإصلاح والتغيير كما يتضح ذلك من الوهابية والسنوسية وأعمال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي وعدد لا يمكن حصره من رجال الإصلاح الذين لم يفرقوا بين البعث الإسلامي والتعبئة السياسية لمقاومة الاحتلال الأجنبي والغزو الفكري.»[٢٩] لكن انسجام التصور العلالي مع الدعوة الأفغانية يرتبط إلى حد كبير بحاجاته الإصلاحية المقاومة، فدافع - في كل المواطن - عن الرجوع إلى معين الإسلام الصافي بعد أن حدث المسخ الاستعماري عبر معالم نوجز بعضها كالآتي:

- في مقالة له بعنوان «الطرق والإسلام» يدافع عن عقلانية الإسلام ورفضه للصوفية الزائفة التي كبلت المجتمع باسم الطرقية[٣٠].

- دفاعه عن آراء عبده: في محاضرة له سنة ١٩٥٨ بدعوة من جمعية العلماء بفاس يدافع عن موقف محمد عبده من المتشابه في القرآن الكريم والذي عورض من قبل جل علماء المسلمين مبررا تصوراته بأن الكثير من المسلمين يعتقدون تحت مسمى القدرية أن حال الانحطاط هو قدر رباني لا يمكن تجاوزه، كما يوافق عبده في كون المعجزة يرتبط وجودها بالتحدي وظهورها من البراهين المؤكدة للنبوة ضد المدعين لكون المعجزة الوحيدة هي القرآن، معتبرا أن محمد عبده لم

يقصد أكثر من تبرئة الإسلام من تكليف العقل الإنساني بالإيمان بما لا يقبله.

- دفاعه عن الشريعة في وجه خصومها ورد المطاعن من أجل إثبات كمال الشريعة الإسلامية واستقلاليتها عن التأثر بالغير وصلاحيتها لكل زمان ومكان كما ورد في كتابه **«دفاع عن الشريعة»**.

- نقده اللاذع لقيادات الإدارة المغربية الذين أثبتوا ارتباطهم العقلي بالغرب. «**لقد أصبح قسم من المسلمين وجلهم من المسؤولين في الحكومات الإسلامية . يقومون مقام المستعمر في الذب عن الفكر الأجنبي المتمثل في القوانين المحدثة، وكيل الطعن المتوالي على الفقه الإسلامي ورجاله ودعاة العودة إليه**»[٣١].

ثالثا - الإيديولوجية الوطنية: لا ينفصل الخطاب العلالي عن الأبعاد الوطنية المرتبطة بحاجات الأمة المغربية، فالثورة الفكرية هي حاجة وطنية، والأصل حب جارف للبلاد غمر كل جوانح علال وانساب مع ترانيم حروف خطابه، فقد قال في خاطرة له نشرها سنة ١٩٣٤ بمجلة السلام تحت عنوان: **«جاذبية الوطن»: «دائما أعيدها ودائما أختصها بالعبادة وإن كنت أشركت الغير معها زمنا، ولكنها دائما كانت في الطليعة وكانت فوق الجميع، إذ علمت اليقين أنها كانت المثل الذي لا تقاس به الأخريات فهي واحدة ليس أكثر، وهي بلادي التي لا أود بها بديلا»**[٣٢]، لذلك كان التحرر هو القضية العظمى التي صاغت الخطاب العلالي. والاستقلال ليس إلا مرحلة أولى في هذا التحرر، وقد نتفق مع بعض القائلين بأن رائعة الفاسي «**النقد الذاتي**» هي بمثابة البيان الإيديولوجي للحركة الوطنية، لأنه منذ كتابه «**الحركات الاستقلالية**» الذي ألفه تلبية لطلب من الجامعة العربية، أشار في الخاتمة إلى ضرورة تكوين النظرية، أي «**ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب في وقت استقلاله؛ لأننا نعتقد أن العمل للاستقلال ليس إلا وسيلة لتحقيق أهدافنا العظيمة في إصلاح حال الأمة وإسعادها**»[٣٣]، ومقدمة التحرر ثورة فكرية يعيشها المغاربة وتقودها النخبة التي بشر بها وعلى رأسها زعيم التحرير، لذلك تحول التنظير الفكري الإصلاحي مع علال أحزابا سياسية أسست للاستقلال ودافعت عن قيمه حتى وفاته.

وجملة القول: فقد آمن علال بأن المدخل الحقيقي هو الإصلاح الفكري عبر ثورة فكرية تقوم على عقلانية مؤصلة تحافظ على هوية الانتماء وشرعية الوجود في عالم متقلب ومتطور، لكن ألا يمكننا مساءلة القول العلالي: هل الحديث عن هذه الثورة هو استبعاد للثورة السياسية؟ ألم يكن الخطاب العلالي مرتبطا بجذوره الاجتماعية التي أسست لمرحلة ما بعد عبد الكريم الخطابي بمقاومة سلمية وفق منطق: خذ وطالب؟ وبعد الاستقلال ظل الرهان على التداول السلمي للسلطة حتى في أحلك ظروف الصراع مع اليسار الصاعد؟... الواقع أن منطق التصحيح الفكري ما زال يحمل في ذاته راهنيته ومشروعيته، لأن التجارب أثبتت أنه المدخل الصحيح وليس الوحيد.

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

٣ - المدخل الاجتماعي: سؤال العدل.

ينقل علال الفاسي في «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» عن ابن عقيل الحنبلي قوله: «**إن السياسة ما كان فعلا منها يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، فهي من الشّرع وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي...(ذلك أن) مقصود الشريعة إقامة العدل بين العباد، وقيام الناس بالقسط فأي الطريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست له**»[٣٤]. ويلح علال الفاسي على الظهور في مختلف كتاباته ليس بمظهر المنظر الفلسفي فقط، ولكن الأهم بصورة المصلح الاجتماعي، فمشروعه المجتمعي الذي عرضه مفصلا في «النقد الذاتي» يرمي - من بين ما يرمي إليه - إلى تقديم حلول لكل المشاكل الاجتماعية التي تم استقصاؤها داخل المجتمع المغربي، فكان محور حركيته هو الجواب عن سؤال المجتمع. «**إن العمل الاجتماعي هو الغاية من كل عمل سياسي أو اقتصادي لأن ما يرمي إليه الكل يتركز نهائيا في تكوين المجتمع الصالح وإسعاد أفراده... يجب على إخواننا أن يواصلوا الكفاح في هدوء وطمأنينة في سبيل حل هذه المشكلات الاجتماعية**»[٣٥]. ويفسر عبد الكريم غلاب سر الاهتمام الاجتماعي عند علال بنشأته ولقائه الدائم مع مشاكل الناس إبان الاستعمار[٣٦]، لكننا نعتقد أن القلق المجتمعي ظل حاضرا في مخيلة علال المصلح لدرجة أننا نتفق مع أوريد في كون الخطاب العلالي هو استمرارية لإجابة مالك بن نبي: لقد استعمرنا لقابليتنا للاستعمار[٣٧].

فما هي المضامين الحقيقية لدعوة الإصلاح عند علال الفاسي؟ وكيف تمثل الإصلاح؟ الإجابة على هذين السؤالين تتبين من خلال عنصرين: أسس المشروع الإصلاحي وبرنامجه.

١.٣ - مبادئ المشروع الاجتماعي في الخطاب العلالي: كيف نفكر في المجتمع المغربي؟ سؤال أرهق علالا فكريا واجتماعيا، وأسس معالجته لمشاكل المجتمع المغربي وأمراضه على برنامج يرتكز على الأصول المنهجية التالية:

أولا - مبدأ الطائفة المسلمة: بالرغم من اعترافه الصريح بعبقرية ابن خلدون في إبداع علم الاجتماع، فإن علالا لا يخفي نقده الصريح لتركيزه اهتمامه الدراسي على تكوين الدولة دون الإشارة إلى بناء الطائفة أو الجماعة: «**إنه لم يفكر قط في أسباب تكوين الجماعة ولا القوانين اللازمة لذلك وغاب عنه مبدأ الطائفة الإسلامية الذي هو الأصل الأصيل في أخوة الإسلام. فكل باحث في المجتمع الإسلامي كما هو اليوم يجب أن لا يقع في غلط ابن خلدون**»[٣٨]. لذلك نجد الخطاب العلالي قائما على خلق نوع من الترابط الأسري داخل المجتمع من خلال نشر قيم الواجب والإحساس بالغير والتفكير في الآخر ومواجهة الأمراض النفسية خاصة الأنانية التي افتتح بها حديثه الإصلاحي باعتبارها أس التفكك المجتمعي.

ثانيا - مبدأ الوجدان العالي: الذي يعني الصورة المثالية التي يبنيها كل مجتمع عن قضاياه المعاشة، وهو القيمة اللامرئية من تركيبة المجتمع والتي تخلق نوعا من التآلف

والحب القومي الذي يؤطر النزعات الفردية مثل الأنانية ويوجهها نحو خدمة الصالح العام.

ثالثا - مبدأ العدالة الاجتماعية: مطلب العدل أصل الحديث الاجتماعي، ويؤسس علال مطلبه على مقصدين: محاربة الاقتصاد العدواني واشتراكية الإسلام.

المقصد الأول - محاربة الاقتصاد العدواني: لا تتحقق التنمية الاجتماعية في ظل اقتصاد ظالم وغير عادل، والاقتصاد الظالم هو الاستعباد الاقتصادي. **«نريد القضاء على هذه الروح وأسبابها وخلق روح تضامنية بين جميع الأفراد من أجل ازدهار الكفاءات الإنسانية في دائرة الشغل والمهنة كما في الدوائر الأخرى»**[٣٩]. لذا يستشهد علال بنظرية بعض الاجتماعيين المسلمين (ابن مسكويه وابن خلدون) عن التضامن الإنساني لبناء المجتمع، وبعض الغربيين الذين لاحظوا أن المجتمع يسوده مبدآن: مبدأ السيادة ومظهره التسخير، ومبدأ الاجتماع ومظهره التعاون، ليخلص إلى أن المشكلة الحقيقية تتلخص في احتكار للثروة من طرف أقلية ضئيلة، ولذا يضع أسسا / أصولا لتحرير المجتمع من الاقتصاد العدواني[٤٠]:

- اعتبار المال وسيلة لا غاية مقصودة لذاتها، لذا يستوجب منع الاحتكار والمراباة وفرض الزكاة والضرائب...
- احترام الملكية لا يعني تجميد الثروة أو عرقلة الإنتاج.
- قيمة العمل أكبر من قيمة المال. «وكل من له قدرة ووجد الشغل ثم تقاعد عنه من أجل الكسل فإنه يصبح عديم الحق في القوت»[٤١].

المقصد الثاني - اشتراكية الإسلام: من نتائج الزلزال الفكري والسياسي للستينات المتمثل في صعود نجم اليسار الاشتراكي وانشقاق الحزب الأم بدأ الخطاب العلالي يتجه صوب إثبات قضايا العدالة التي شغلت الوسط المغربي في مرجعيتها الإسلامية، ففي **التقرير الاعتقادي** الذي قدمه للمؤتمر السابع سنة ١٩٦٥ لقب جمال الدين الأفغاني بالفيلسوف الاشتراكي[٤٢]، وناقش مسألة توزيع المال في الإسلام ليخلص إلى القول: **«إن كل اشتراكية تخالف في روحها وأساساتها اشتراكية الإسلام فلن تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء لا سيل العرم من الأبرياء ومن تخريب لبناء لا يشاد عليه شيء ينتفع به أحد من الخلق، أكرر القول عن اشتراكية الإسلام هي عين الحق والحق أحق أن يتبع»**[٤٣]. ناسبا إلى الاستعمار إجهاض فكرة الاشتراكية الإسلامية التي تبلورت في البلدان العربية، ولا يقف عند هذا التحليل الواقعي الحدثي المرتبط بالرد على أطروحة رفاق الدرب، بل عمد إلى مناقشة أحد زعماء الشيوعية روجيه جارودي الذي قدم في كتابه **«البديل»**[٤٤]، نقدا لاذعا للممارسة الشيوعية في طبعتها السوفيتية ليقرر علال أن الحلول المقترحة هي صورة لأصول التشريع الإسلامي. **«إن تلك الحلول التي توصل إليها جارودي ليست في الواقع سوى فروعا من أصول اختطها من الشريعة الإسلامية في جميع جوانب الحياة»**[٤٥]. ولذلك يقترح علينا علال الفاسي اصطلاحا آخر سماه التعادلية معلنا أنه أكثر اجتماعية من الاشتراكية وأنه

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

الطريق الثالث: «فقد أحببنا أن تكون الغاية أكثر من اشتراكية، قيام توازن دقيق بين مختلف القطاعات من جهة وبين أفراد الشعب من جهة أخرى، كما أن تفكيرنا كله يقوم على أساس قيام تعادل بين أنواع الديمقراطية، فنحن نرى أن السياسة لا تكفي، كما أن الاقتصادية وحدها لا تكفي، بل لابد منهما ومن ديموقراطية اجتماعية وهي في الحقيقة جزء من الاقتصادية لاستكمال وسائل التحرر الذي نريده للمواطنين»[٢٦].

٣ .٢ - **البرنامج الاجتماعي في الخطاب العلالي**: بعد توصيف الواقع: واقع الانحطاط والتخلف على جميع المستويات يطرح السؤال الملح: ما العمل؟ ومن أين يبدأ الإصلاح؟

أ - العائلة: الإصلاح لا يمكنه أن يبدأ إلا من النواة الأساسية للمجتمع والخلية المحورية لنشأة أفراده؛ الأسرة لأنها «تفوق في أهميتها كل مظاهر الاجتماع كالمدرسة والمسجد والمعمل والجماعة الدينية أو السياسية، ليس ذلك كله إلا امتدادا لعمل العائلة وتعزيزاً لجهودها»[٢٧]، إنها تفوق في أهميتها كل المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ولذا وجب صيانتها وتحقيق التوازن بداخلها، وتوفير الوسائل الضرورية لحماية أفرادها وضمان استقرارهم المادي والنفسي وضمان الانسجام داخلها، ولا يتأتى ذلك إلا بمحاربة الظواهر السلبية التي تهدد كيانها وتؤدي إلى تفككها، لكن الخطاب العلالي يصل في نهاية التحليل إلى أن حماية العائلة لا يرتبط فقط بعوامل ذاتية فيها بل هي مشروطة بظروف اقتصادية واجتماعية يصعب معالجتها في الإطار الضيق للأسرة، لذا يوسع من اختصاصات الدولة للتكلف بحمايتها: «ولذلك لا نرى وسيلة لحماية العائلة إلا أن تتكلف الدولة نفسها بتكاليفها. أي أن تصبح مسؤولة بالذات عن تشغيل كل عاطل وإيواء كل من لا مسكن له، وطعام كل جائع، وتيسير الأسباب التي تضمن تعليم الكل ومعالجة الجميع»[٢٨]. لكن أهم عوامل التفكك الأسري:

١ - ظاهرة البغاء كظاهرة تشكل خطرا كبيرا على العائلة، بحيث تشكل عنصر التفكيك الأساسي، لذا ينبغي مواجهة العوامل الأساسية لبروزه والتي تتمثل في: العامل الأخلاقي متمثلا في التربية العامة للمجتمع ولشبابه بشكل خاص، والعامل الاقتصادي بتوفير الاستقرار المادي للمرأة التي ليست لها إمكانيات مالية لتعول نفسها وأبناءها فتضطر إلى السقوط في الهوة السحيقة للدعارة، والعامل القانوني يقوم على تحريم البغاء، وأخيرا العامل الاجتماعي يتركز في تشجيع الزواج المبكر ومع غير الأقارب ومواجهة الاختلاط.

٢ - ظاهرة اضطهاد المرأة التي تعرف وضعية متدنية بفقدانها لكرامتها خصوصاً في المناطق التي يسودها العرف، خاصة مناطق التنظيمات القبلية، إصلاح الأسرة لا يكون إلا بإصلاح أوضاع المرأة، فلا يجب أن تهضم حقوقها، ولا أن ترغم على الزواج بمن يريده الوصي أو الولي ولا ترغب فيه، فالغاية من الزواج تقوية عاطفة الحب وتدعيم التضامن والتكافل والإخلاص.

٣ - ظاهرة الطلاق المهددة لتماسك العائلة: الإسلام من أكثر الديانات حماية للمرأة من

عبث المحاكم والأزواج، وهو لا يترك فجوة تبيح للزوجين أن يفترقا دون تطليق؛ لأن في ذلك فتح المجال للفساد وفسخ الرابطة الزوجية، إن إصلاح العائلة المغربية لن يتجسد إلا إذا تم إصلاح القوانين والأعراف المطبقة في البلاد، وعلى وجه الخصوص تحرير البلاد من سيطرة الأعراف الجاهلية في بعض المناطق التي تبيح للمرأة مغادرة بيت الزوجية.

٤ - ظاهرة الإدمان على المسكرات والمخدرات كآفة اجتماعية خطيرة تؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية وتصل إلى حد الطلاق، يبين علال الفاسي في هذا السياق خطر الإدمان على الخمور والمخدرات: تفكك التماسك بين فئات المجتمع وذلك بتشجيع من المستعمر، فيقدم مثال تشجيع الفرنسيين والإنجليز للجنود الأفارقة بأفريقيا الاستوائية على أن يتناولوا قسطا من الكيف المسمى «البانجي» حتى يدمن الجندي ويتذمر يوم عودته إلى قريته، وهو مثال يستقيه من تجربته الطويلة بالمنفى بأفريقيا الاستوائية، إن تشجيع زراعة الأعناب وتجارة الخمور من طرف السلطة الاستعمارية يدخل في مخطط استعماري هدفه الاستغلال الاقتصادي بمراعاة مصالح المستعمرين، وهدفه أيضا تفكيك الهوية الثقافية الوطنية، وتشظية قيمها الثقافية والدينية؛ إن سلامة الأسرة لا تكون إلا في سلامة أخلاق أعضائها؛ يقول علال: **«إن الإدمان على المسكر والمخدر من أعظم المشاكل المغربية التي يجب على الشعب أن يهتم بها ويعمل على معالجتها. وعلاجها الأكمل لا يتم بغير التشريع... ولكن يمكن قبل ذلك أن نبذل من جهود الإرشاد ما يخفف من أمر المصيبة ويجب أن نعمل كذلك على تنظيم المؤسسات التي تعالج إخواننا مما هم فيه»**[٢٩]. وينتقد الفاسي المثقفين الذين لا يؤدون وظيفتهم الأساسية في تربية المجتمع بوجه عام، وتربية الشبيبة بوجه خاص.

وبعد توصيف الواقع المزري يقدم المقترحات الواقعية لإصلاح العائلة المغربية:

أولا - حماية العائلة المغربية من التفكك، ومن البؤس والمرض، والحد من الهجرة القروية نحو المدن، وذلك بتحسين حالة الفلاح المغربي، ونشر التعليم، وتحمل الدولة المسؤولية الكاملة في تحقيق هذه الغايات.

ثانيا - تنشيط دور البيت الصغير والوالدين في تربية الأطفال وتعليمهم احترام الوقت وعدم الكسل، وإحساس الوالدين بمسؤوليتهم تجاه الأطفال قبل الولادة وأثناءها وبعدها، ورعايتهم الرعاية الصحية والاهتمام بنظامهم الغذائي، ودور الدولة الأساسي في مساعدة الأسرة دور كبير في توفير الجانب المادي كدور الحضانة ورياض الأطفال.

ثالثا - العناية باليتامى واللقطاء وأبناء السبيل، وضرورة تأسيس ملاجئ ومدارس كافية لاستقبال هذه الفئة من الأطفال المحرومين عوضا عن الامتنان عليهم بالصدقة الاختيارية، وهنا يظهر دور الدولة ومسؤولية الأوقاف والهيئات المعنية.

رابعا - الاهتمام بتكثير النسل لأن السكان

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

المغاربة لا يتجاوز عددهم ١١ مليون نسمة، في حين أن منطقة النفوذ الفرنسي يقطنها ٥ ملايين من الفلاحين، بينما الجالية الفرنسية أكثر نسلا، إن القضية هنا يجب أن ترتبط «ببرنامج إنشائي عمراني» يتمثل في: تصنيع البلاد - حماية العمال - تنشيط الاستقرار في البادية لأن النسل مرتفع فيها، إن هذا الإلحاح على مضاعفة النسل والإكثار من النمو الديموغرافي يجد تفسيره في مرحلة الأربعينيات حيث يلعب التفوق الديموغرافي دورا فعالا في معركة التحرر والاستقلال.

ب - المرأة مكانتها وحقوقها المدنية: للمرأة مكانة خاصة في الخطاب العلالي الاجتماعي، حيث دافع عنها في وجه سلوكات ثقافة الانحطاط محاولا تأصيل دعوته التجديدية انطلاقا من أسس التشريع الإسلامي، ومجتهدا في مواطن عديدة بالترجيح بين فتاوى العلماء، فقد أعلنها صراحة:«**يجب أن تتمتع المرأة بما يتمتع به الرجل من حقوق وأن تقوم بما يقوم به الرجل من واجبات، ولكي تستطيع ذلك يجب أن يفسح لها المجال وتعد للقدرة على أداء ما يطلب منها. ولكن قبل ذلك يجب أن يتحرر الرجال أنفسهم من روح الجمود العتيق الذي جعلهم يفضلون التقاليد على الدين نفسه ويعتبرون المرأة مجرد قينة تقتنى للذة والاستمتاع ليس إلا**»[٥٠]. ولم يقف الخطاب العلالي عند مجرد الوصف والتنظير بل انطلق في مبادرة لاقتراح حلول لواقع مهانة المرأة. نوجز أهمها في العناصر التالية:

- صيانة حقوق المرأة وتمتعها بكامل المكتسبات المدنية، وعدم منعها من أداء واجباتها وتمتيعها بالميراث، ومحاربة كل تضييق على حريتها.
- السماح للمرأة بارتياد المساجد والتجمعات الدينية، لأن عكس ذلك يعني توجه المرأة نحو ميدان الخرافات والشعوذة كميدان بديل لتلبية حاجاتها الإيمانية.
- الحفاظ على حق المرأة في تولي الوظائف العامة باستثناء الإمامة الكبرى والقضاء عند المالكية.
- عدم إجبار الوصي البكر على الزواج بمن لا تريد لأن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية.
- ومن أهم آرائه الجريئة منع تعدد الزوجات إذ يقول: «**أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يمنع في العصر الحاضر منعا باتا عن طريق الحكومة لأن الوجدان وحده لا يكفي اليوم لمنع الناس منه...ومهما يقل عن محاسن تعدد الزوجات في بعض الظروف الخاصة أو العامة فإني أعتبر أن المصلحة الإسلامية والاجتماعية تقضي بمنعه في الوقت الحاضر**»[٥١]؛ فاعتمادا على تفسير قوله تعالى: ﴿**فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة**﴾[٥٢]، والظروف الاجتماعية القاسية التي تؤدي إلى أمراض ومآسي كاليتم والطلاق وغيرها، واعترافا بتطور مفهوم العدل بين الماضي والحاضر، يخلص إلى التقرير بكل اطمئنان نفسي أن التعدد ممنوع شرعا وواقعا.
- في مسألة الطلاق يرى أن من حق المرأة أن

تطالب بمعاقبة الزوج الذي يطلقها إذا أثبتت أنه استعمل حقه في الطلاق لغير غاية شريفة.

٤ - المدخل التربوي: الدين واللغة.

يرتبط الإصلاح الاجتماعي في عمقه بالإصلاح التربوي، لذلك تعمد علال أن يدرج الحديث عن هذا المدخل في ذيل حديثه عن برنامجه الاجتماعي، فبعد إصلاح العائلة ينتقل إلى مؤسسات الدولة المتعددة وفي مقدمتها المدرسة، فما هي رؤية علال للمدرسة المغربية؟ وما هي مقومات مشروعه الإصلاحي للتعليم؟

٤ . ١ - غايات التربية: ما هي أغراض التربية؟ هل هي التعليم؟ كسب الرزق؟ العلم لذاته؟ أم تهذيب الأخلاق؟...

بهذه الأسئلة يحاول علال البحث في جوهر الفعل التربوي من خلال مقاصده، «إن التربية **تستطيع أن تفعل الأعاجيب وهي التي تستطيع أن تكون من أجيالنا العناصر الصالحة التي ترفع من قدر وطنها ودينها**»[٥٣]. بهذا الاعتبار يمكن البحث عن المقاصد الأساسية التي تنسجم مع هويتنا وراهنية العمل الإصلاحي، لذلك يرى علال الفاسي أن غايات التربية لا تكمن في «الربح»، لأنه إذا تم تكوين الأطفال فقط لتمكينهم من العيش، فإن هؤلاء الأطفال أنفسهم سيكونون قادرين أيضا على مراكمة المال بطرق محرمة، كما لا يمكن حصر هذه الغايات في اكتساب ركام من المعارف المتنافرة والمقطوعة الصلة بقيم الأمة الروحية والثقافية، كأن يملأ الشباب أدمغتهم بأسماء النجوم والكواكب في عالم التمثيل والسينما وبمعرفة الآلهة اليونانيين، وعليه من اللازم للتعلم أو المعرفة أو العلم أن يتأسس على إيمان زاهد وأخلاق صلبة باعتبارهما غايتين أساسيتين لضمان إمكانية الاشتغال الجيد للنظام التربوي المراد إرساؤه، بتعبير آخر، يشكل الإيمان والأخلاق «الغايتين» الأساسيتين للتربية التي ينشدها علال الفاسي، لأن العلم يمكن أن يُدرِكه الملاك كما الشيطان كما قال، فيما يشكل الباقي مجموع المرامي والأهداف التربوية الدراسية التي يمكن الوصول إليها على امتداد المنهاج الدراسي مثل تعلم المحادثة أو بعض المهن الجهوية، وهو في هذا المجال لا يتعرض إلى الأهداف التربوية التي اختص فيها أصحاب المصنافات دراستهم التربوية من قدرات ذهنية ومواقف واستعدادات وجدانية وكفاءات حسية، بل إنه قد وقف عند حدود التنظير المبدئي، لأن غرضه التأسيس المفهومي والنظري دون الدخول في دهاليز التفاصيل التي يمكن تبيانها مع الممارسة.

والواقع إن المسألة التعليمية في الخطاب العلالي تستمد برهان وجودها من الفهم الإصلاحي الذي يتأسس على منطق الهوية الحضارية التي أبرزنا بعض معالمها والتي جعلت أحد المناوئين له يصف دعوته بالتخلف والاقتصار على إنتاج الأنماط التقليدية لدرجة التساؤل: «**أيجب أن نفهم من هذه الأطروحات أنَّ على المغرب أن يتخصَّص في «إنتاج» فقهاء بالمعنى الشعبي للكلمة في وقت يتعين فيه على الشعوب أن تلحق بركب الحداثة لتمسك بزمام مستقبلها ومصيرها؟**»[٥٤].

وقد ظل الفاسي في أطروحاته النقدية وفيا

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

للبرنامج الذي تم التخطيط له من قبل رواد الحركة الوطنية والذي انبنى على نقط أساسية أوردها في الحركات الاستقلالية وهي: إجبارية التعليم ومغربته وعروبته ومجانيته وحريته وتوحيده[55]. وهذا يثبت ارتباط التصور النظري للفاسي ببعده الإصلاحي.

٢.٤ - المسألة اللغوية في المدرسة المغربية: عروبة المدرسة.

الحديث عن الإصلاح اللغوي يرتبط بتأطير دعوة الفاسي بواقع استعماري حاول تجاوزه دون القفز عليه، حيث يبدأ الخطاب العلالي بضبط فسيفساء التواصل اللغوي في وطن الحماية، ففي العهد الاستعماري كانت المدارس بالمغرب متعددة، كالمدارس الفرنسية العربية لأبناء المسلمين، والمدارس الفرنسية العربية لبنات المسلمين، والمدارس الإسرائيلية الخاصة باليهود المغاربة، والمدارس الفرنسية البربرية، والمدارس البدوية، والمدارس الحضرية... الخ، «ومن المعلوم، **من جهة التربية - أن تعدد لغات التعليم في البلد الواحد يضر أضرارا فاحشة بتكوين الأبناء ومستقبل الثقافة في الوطن، وإن واجب الدولة أن تعمل ما في استطاعتها لتكوين لغة واحدة للدراسة في جميع أجزاء القطر وفي كل مراحل التعليم**»[56]. وبالطبع إن هذا التعدد التربوي سينعكس على الهوية الثقافية للذات الوطنية التي ستعرف لا محالة نوعا من التشرذم والتجزئة، وهم علال المبدئي هو بعث الوحدة داخل هذه الذات، بل الأدهى هو غياب شبه تام للغة الهوية في التواصل الدراسي باستثناء المدارس العتيقة. لذا يقرر أن من الواجب جعل اللغة القومية هي أسلوب التربية وكما روى عن صديقه بلا فريج: «**إن العلم إذا أخذته بلغته أخذته، وإذا أخذته بلغة غيرك أخذك**»[57]. فكان مدخل التحرر هو الحفاظ على ثوابت الهوية الحضارية للأمة لأن «**الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي عنها**»[58]. إن هذا التعدد في لغات التدريس معناه فتح المجال للتفكير بطرق متعددة، وترسيخ الاستلاب الثقافي والفكري، وتشويه مقومات الهوية الثقافية والجماعية، مما يعني أن النتائج السلبية لا ترتبط فقط بالتلميذ بل بالهوية الوطنية، لذا أخذت الحركة الوطنية على عاتقها مسألة الإصلاح التربوي كمدخل أساسي للتحرر من هيمنة الثقافة الاستعمارية، واللغة القومية بالطبع هي العربية «**إن لغة التعليم في المغرب يجب أن تكون واحدة، يجب أن تكون هي اللغة العربية، فإذا أخذت لغتنا مركزها من كل المدارس لم يعد علينا بأس بعد ذلك إذا أضفنا لها لغة أو لغات حية تفتح لنا آفاق الاتصال بالعالم الغربي الذي نتطلع إلى الاقتباس من تجاربه وفلسفاته**»[59]. إن استمرارية الهيمنة اللغوية في المغرب المعاصر ووصلها إلى مستوى أكثر حدة يدفعنا إلى تسجيل راهنية الخطاب العلالي وصدق تشبثه بالعربية لغة معبرة عن هوية الشعب المغربي في كفاحه ضد أنواع الاستلاب والتبعية، وفي كل محطاته السياسية ظل محافظا على نفس التوجه، منتقلا بالمسألة من مستوى التربية إلى مستوى أوسع أي تعريب الإدارة وكل مؤسسات الدولة، يقول: «**إن اللغة العربية لغتنا القومية والدينية والواجب أن نعنى بها ونعطيها**

مقالات

المركز اللائق في الإدارة والمدرسة والمتجر والمسجد.... ولاشك أن حياة لغتنا بعث لوجودنا الثقافي وصلة مستمرة مع ماضينا ومستقبلنا وتحرير لنا من هيمنة الكلمة الأجنبية التي توحي إلينا من الإلهامات ما يملأنا بروح أجنبية بعيدة عنا»[60]. ويقول: «**يجب أن نناضل لتعريب التعليم في جميع مراحله، فاللغة هي التي تكون الفكر والمنطق معا كما يجب أن نناضل لدراسة أدبنا العربي منذ عصر الجاهلية الأولى إلى عصرنا الحاضر، بما في ذلك الشعر الجاهلي والمخضرم وشعراء العصور المتعاقبة، والقرآن الذي يطبع اللسان والعقل والقلب بالأدب العالي والحكمة الغالية والخلق السليم..... أما العلوم فيجب أن تدرس هي الأخرى بالعربية وبكيفية تجعلها تحدث في نفوس التلاميذ والطلاب الإحساس بالإعجاب**»[61]. فهل استطاع ورثة علال أن يحافظوا على دعوته؟ أعتقد أن غياب الروح العلالية يجعل كل ركائز دعوته تظل في إطار شعاراتي محض وتغيب الأهداف الحقيقية لدعوته الإصلاحية.

٣.٤ - المسألة الدينية في الخطاب العلالي:

أسلمة المدرسة. ينطلق علال من أساس ثابت في فكر الحركة الوطنية: «**لا يمكننا أن نتصور مدرسة مغربية لا تعنى بتعليم الدين، فهو واجب وجوب اللغة والتاريخ والحساب وغيرها من المواد الأولية التي لايستغنى عنها منهج من مناهج التعليم**»[62]. ففي مسار إصلاح المدرسة المغربية، يؤسس الزعيم علال دعوته إلى أسلمة المدرسة على مرجعية نظرية تبرز قدراته الفكرية التأسيسية تتمثل في الأصول التاريخية للتيار اللاديني العلماني في الغرب عموما وفي فرنسا على وجه الخصوص، مثبتا أن ثورة الثائرين لم تكن في جوهرها ثورة على الدين بل على رجاله الذين استغلوا نفوذهم الروحي لاستعباد الشعب، وقد أنتجت اللادينية فكرة الحياد المدرسي التي أثبتت التجربة - حسب علال - أنها انقلبت حربا على الدين والمتدينين، مما أدى بفرنسا إلى التراجع عن فكرة اللادينية إلى فكرة الحياد عن طريق الدين[63]، وقد دفع هذا الطرح النظري الباحث في أصول الظاهرة الدكتورعبد الله العروي إلى اتهام علال بوعي مزدوج، إذ يقول: «**تحضر ظاهرة الوعي المزدوج عند علال الفاسي في كل مكان: فهو يدرس مجتمعه من خلال وعي ديني ونقدي وينتقد الغرب من خلال وعي ليبرالي؛ إذ ينكر عليه حتمية يؤكدها للآخر ويؤيد ديمومة إسلامية وفوق تاريخية يرفضها للمسيحية الغربية**»[64]. لكن الواقع أن علالا، المؤمن بقضية الهوية الحضارية لأمة باحثة عن الانعتاق والتحرر يناقش القضايا المفروضة استعماريا في منبتها الأصلي ويعالجها وفق قضايا التربية، حيث يؤسس فكرته على ضابط حق الطفل في التربية الشاملة. «**فإن للطفل الحق في أن يستفيد من جميع المنابع التربوية التي أعدتها له الطبيعة وقدمتها له الأنظمة الاجتماعية للأمم المتحضرة، وليس حقه في أن يترك ويوضع رهن قوته الصغيرة.... وليس معنى هذا أن الطفل ملك لوالديه أو لأقاربه يفعلون به ما يشاؤون أو يعاملونه معاملة العبد والمتاع ، ولا أنه ملك للدولة تتصرف فيه كيف تريد، ولكنه**

مملوك نفسه وموضوع تحت مسؤولية كل من الأسرة والطائفة التي ينتمي أبواه إليها والدولة التي هو أحد رعاياها»[65]. وهكذا فإن التعليم العلماني لا يمكن أن يقوم في المغرب، باعتبار الانتماء الإسلامي للمغرب وعلى المدرسة أن تسهر على تربية الأجيال الناشئة بحسب مبادئ الميراث الروحي المشترك للأمة المغربية في مجموعها وحفاظا على حق الطفل في التربية: **«وإن منع الأبناء من ثقافة الإسلام لحرمان لهم من أسمى معاني النفس وأوسع بنيات العقل وأفسح ميادين الحرية»**[66].

٤-٤ - برنامج التعليم: مقترحات علالية.

«إن قضية التعليم قضية حياة أو موت لأن كل ما نريده للأمة من رفاهية وأمن وحرية لا يمكن أن يتم إلا إذا أعدته لنفسها بنفسها، وذلك ما لا يتيسر لها إذا بقيت في هذه الحالة يحيط بها الجهل ويعوقها من الاستفادة من خيرات الوطن ومن موهبة الفكر التي هي ميزة الإنسان»[67]. تأسيسا على هذه المصادرة لا يقف الخطاب العلالي عند حدود الأفكار العامة بل يقدم مقترحات عملية للتطبيق في المدرسة المغربية والتي تظل مشروطة بواقع الحماية والقضية الوطنية، لكنها ذات أفق واسع في بناء مؤسسات الدولة. ونشير الآن إلى أهم هذه الحلول الإجرائية:

أ - **إجبارية التعليم:** ترتبط دعوة الفاسي إلى تعميم التعليم على كافة الشعب المغربي وإجباريته بثلاث مرجعيات: واقعية وإسلامية ووطنية، فواقعيا: كرس النظام الاستعماري واقعا تعليميا يقوم على أساس الحظوة والمكافأة أي «على أساس اعتبار المكان المدرسي منحة للأبناء يحرم منها أولاد الشعب وأبناء الفقراء، ويتمتع بها أبناء الأعيان وبعض من يساعدهم الحظ من ذوي الوسائط والحيثيات»[68]. لذا يفرض قلب هذا الوضع استئناسا بما عرفته التجربة الأوربية التي قامت نهضتها على مقاومة التمييز الطبقي بين أبناء الشعب الواحد وتعميم المعرفة على الجميع.

وإسلاميا: يمكن تأصيل فكرة التعميم كفرض ديني من خلال فرض التعلم على كل المسلمين ونشر المعرفة بين أبناء المجتمع وفق ظروف كل جيل.

ووطنيا: صاغت الحركة الوطنية برنامجها الإصلاحي على فرضية التعليم ووجوب قيام الدولة بالإنفاق عليه من الميزانية العامة وتعميمه على كل أفراد الشعب، وقد وضع علال لذلك مخططا استراتيجيا يقوم على مدة عشر سنوات وتقسيم المملكة إلى عشر مقاطعات تعليمية وكهدف أولي تأسيس أربعمائة مدرسة سنويا..... **«إن الحكومة التي لا تعنى بالمعرفة، ولا تجعلها في متناول جميع الطبقات، ولا تحمل الجاهلين على أن يتعلموا لهي حكومة لا قيمة لها في الاعتداد العصري، ولا تستحق من المواطنين أي احترام أو تقدير»**[69].

ب - **مواد التعليم ومناهجه:** لكي يكون التعليم ناجحا ويصل إلى النتائج المرجوة ينبغي تصحيح الأسلوب الدراسي والرهان على نفعيته، **«ويمكننا أن نعتبر مقياس النفع في منهج ما باعتبار الهدف الذي يرمي إليه من دراسة مادة**

من المواد، **فإذا وجدنا الأسلوب يحقق ذلك الهدف فهو الأسلوب الصحيح النافع، وإلا فيجب البحث عن تعويضه بغيره من الأساليب تبعا لتجاربنا أو تجارب غيرنا**»[٧١]. وفي سياق مناقشته للمواد الواجب تدريسها يعود الفاسي إلى تقارير المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية، التي أوصت بعدم إغفال مبدأ الاستقلال كحق طبيعي لجميع الشعوب، وهو مبدأ موجه لممارسة هذا المفكر سياسيا وثقافيا، ومن ثمة يتأكد بوضوح الربط العضوي الذي يقيمه المؤلف بين إصلاح التعليم كقاعدة للإصلاح الحقيقي والاستقلال كمنطلق نحو الحرية الشاملة، لأن الاستقلال ليس مفتاحا لحل كل مشاكل المجتمع العربي، ومن هنا يظهر أن المدرسة المغربية التي عليها ألا تغفل تدريس مواد التربية الوطنية التي ستكون ليس فقط جمعا من المعارف، بل أيضا أداة لجعل المواطن صالحا لوطنه الخاص، ثم لسائر العالم»[٧٢]، وهذا يرتبط إلى حد كبير بالوحدة المنشودة في المنهجية التدريسية، إذ كانت المدرسة المغربية تعرف - في عهد الحماية - تعددا في أنواع التعليم: تعليم إسلامي، وتعليم عربي، وتعليم أوروبي، وتعليم إسرائيلي. وهذا التعدد يحمل خطورة لأن «**أخطر ما يفسد البرامج التعليمية في بلادنا هو هذا التنوع الذي تقصد إليه السياسة قصدا، وهذه المدارس التي تخصص لأبناء الأعيان، أو التي تهيأ لأبناء الفقراء**»[٧٣]. والمسألة هي أكبر من مجرد منهج تعليمي بل ترتبط إلى حد كبير بالهوية الثقافية للأمة، حيث تهدف السياسة التعليمية الفرنسية إدخال القيم الثقافية الغربية بيئتنا الثقافية وعالمنا الوجداني، فيكون التدريس الإجباري لتاريخ وجغرافية فرنسا مقابل إهمال تاريخنا الوطني والقومي، لأنه ينقض التخطيط الاستعماري في مجال التعليم والثقافة الذي يهدف إلى تعريف التلميذ المغربي بتاريخ فرنسا وينسى تاريخ بلاده، وأن يعرف جغرافية فرنسا التي تدخل بلدان المغرب ضمن حدودها السياسية والترابية لتصبح الحدود المصطنعة بين بلدان العالم العربي واقعا نفسيا وماديا، وتصبح بعض بلدانه (الجزائر) جزءا لا ينفصل عن الكل الفرنسي، لذا يرمي ثقل المسؤولية على النخبة المثقفة حين القول: «**إن نخبة قليلة في أمة جاهلة لن يكون لها اعتداد إلا إذا كانت ستكافح من أجل تعميم المعرفة وإيصال نورها لكل العقول وسائر البيوت**»[٧٤].

استنتاج أولي:

تتيح أطروحات علال الفاسي حول التربية استخلاص القوة التأسيسية للبناء التربوي داخل الخطاب العلالي، فقد ربط مسار التحرر السياسي والثقافي بإصلاح تربوي للمدرسة المغربية يحافظ على هويتها الحضارية وعلى عناصر وجود الأمة. لذلك تحدث عن كل جوانب المسألة التربوية من موقع المصلح الاجتماعي والمنظر السياسي، دون أن يدخل في دهاليز النظريات التربوية، لكن بمحاولته تأطير دعوته والكلام عن كل جوانب المسألة ولو من باب الإشارة، وهكذا نجده يتحدث عن: دور المعلم، وعن التعليم المهني ودوره في النهضة الوطنية، وعن محو الأمية أو ما سماه تعليم الكهول... وكل ذلك من أجل النهضة بالإنسان المغربي والحفاظ على خصوصياته.

٥ - الهوية المغربية في القول العلالي: سؤال الانتماء.

من هو المغربي؟

هو سؤال يوجه لكل ذي رؤية، ولحامل كل مشروع للتغيير من طينة علال، فالخطوة التأسيسية ينبغي أن تبدأ بالذات، من نحن؟ حتى يتعرف المتلقي من يخاطبه، ويقتنع بأن هذا الخطاب يستند إلى أرضية جغرافية ومرجعية تاريخية وثقافية ودينية محددة.

يتأسس القول العلالي على مبدأ الاشتغال بالإنسان المغربي وتجميع صفاته الذاتية والشرطية بغية خلق نموذج أفضل يتجاوز عقبات اللحظة الاستعمارية ونتوءات التخلف الفكري، فالهم الجوهري الذي شغل الفاسي كان تأسيس الخصوصية المغربية في ظل المشترك الإسلامي والإنساني، لذلك كان السؤال الذي حاول الإجابة عنه طيلة مسيرته التأسيسية والإصلاحية هو: كيف نفكر بالمجتمع المغربي؟ ومن حقنا أن نتساءل: هل هي نوع من القوقعة الجغرافية أم هو تأسيس للنهضة الذاتية التي تحافظ على شروط الانتماء وضوابط الخصوصية؟

١.٥ - مقومات الخصوصية الوطنية: إن سؤال الهوية يجد جوابه في التئام كل دلالات ومعاني وجود الإنسان المغربي، أي في البعد التاريخي والجغرافي والحضاري والديني والعرقي، والوعي بهذه الخصوصية انطلق الخطاب العلالي من وعي نقيض للطرح الاستعماري القائم على النظرة الدونية الازدرائية للإنسان المغربي والشك في قدراته الذهنية والتدبيرية للشأن الوطني، فقد فرضت ظروف الحماية على المنظِّر الفاسي الاحتماء بالعديد من مقومات الذات التي يمكنها الانتصار في معركة التحرير، وهذا انطلاقا من فكرة إثبات القدرة الوجودية في مقابل المهانة التي فرضها المحتل. يقول في ختام مشروعه الضخم «النقد الذاتي»: **«وكانت بعض الأحزاب الأجنبية تغرغر دائما كلمات التثبيط زاعمة أننا لا نعرف ما نفعله في المغرب لو أن هذا الوطن أصبح في أيدنا وبعيدا كل استعباد غربي، أحببت أن أشرك معي في هذا الشعور كافة المخلصين من أبناء قومي...وأن أعطي أمثلة عملية من مقدرتنا على التفكير المستقل عن كل مقياس غير وطني...»**[٧١]، بهذه القناعة أسس الفاسي دفاعه عن الذات الوطنية عبر تحديد مقوماته التمييزية في أصول ثلاثة: جغرافي يتمثل في طبيعة الأرض وذاتي يتمثل في النموذج النفسي وسوسيولوجي في الحاجة إلى التطور، وقد أخذت هذه الأصول شرعيتها التنفيذية عبر الضوابط التالية:

أ - الخصوصية الجغرافية وبناء النموذج النفسي: يرتبط النموذج النفسي المغربي بطبيعة الأرض وهندسة الجغرافيا، يقول علال: **«إذا نحن نظرنا للبلاد المغربية نجدها لا تتصل برا إلا عن طريق الصحراء الواسعة التي تربطها بالشرق الأوسط وبمهابط الوحي الإلهي في الأراضي المقدسة، ونجد سلسلة الجبال الأطلسية تحيط بها في شكل منطقة محكمة فتقويها على الثبات في كيانها المنعزل عما وراء البحار، ولكنها في الوقت نفسه تمنحها المناعة المتينة التي تحبب إلى روحها الحرية**

مقـالات

والكفاح ضد كل معتد عليها بينما تعطيها البحار المحدقة بها عمق المحيط وسذاجة المتوسط، وتصل بها الأرض إلى الصحارى الكبرى التي تعكس عن باطنها أشعة الوحي وسعة القلب وقوة الإيمان»(٧٥)، فالارتباط بالأرض يزداد عمقا من خلال التأثير الذي تمارسه التضاريس على نفسية الإنسان المغربي، حيث يمنحه المحيط عمقا فكريا يميزها عن كل الشعوب العربية، والسلسلة الجبلية انكفاء على الذات واعتزازا بها، والصحراء امتدادا للتلاقي مع المشرق، وهذه الإشارات التي تضمنها الخطاب العلالي تبرز فهما سوسيولوجيا للعلاقة الجدلية بين الإنسان ومحيطه الجغرافي، لكن الاعتداد المراهن عليه هنا هو إثبات الارتباط الروحي بين النموذج المشرقي والنموذج المغربي والرفض الدائم للنموذج الغربي اللاتيني للفاصل البحري بينهما، في حين أن الارتباط مع الآخر الشرقي كان بريا وممكنا، وقد استند الفاسي في ذلك على معطيات التاريخ: **«هذه الطبيعة الأرضية المغربية لم تستطع أن تجد النموذج الذي يمكن أن تتحد معه إلا في المثل العليا التي وردت عليها عن طريق البر تستطيع أن تتأكد ذلك بنفسك كلما راجعت التاريخ القديم وما بعده في هذه البلاد»**(٧٦)، فالدولة الوحيدة التي استطاعت الاندماج في التربة المغربية هي القرطاجية - لأصولها المتوسطية اللبنانية - التي استطاعت أن تغرس في المغاربة ثقافتها الفينيقية، في حين أن كل الواردين من وراء البحار لم يستطيعوا أن يندمجوا في الذات المغربية التي لفظتهم عند أول فرصة، بل الأكثر من ذلك، إن الديانة المسيحية أتت إلى المغرب من الشرق، لكن بمجرد أن اعتمدها الرومانيون رفضت من قبل المغاربة. **«والعلة في ذلك على ما نرى هو أن نموذجهم النفسي وطبيعة الأرض التي جاؤوا منها لم تكن متفقة مع ما اختاره المغاربة من نموذج مشرقي ومع الطبيعة التي لأرض المغرب»**(٧٧)، والقصد الأصلي هو التأسيس للعلاقة التاريخية بين المغرب الأقصى والمشرق اعتمادا على دعامات جغرافية ونفسية ورفض للنموذج الغربي بكل تفاصيله الحضارية والثقافية التي انبنت عليه أطروحته، فهل هو تأسيس لوعي نقيض للظاهرة الاستعمارية؟ يقول علال: **«لقد طال أمد الاستعمار الروماني والبيزنطي والوندالي في البلاد ولكنه لم يستطع أن ينال من معنوياتها أو يقضي على شخصياتها، وها هو ذا الاستعمار الفرنسي والإسباني يزداد طغيانا علينا اليوم ويحسب أنه بالإرهاب والعسف والكيد للعروبة وللقومية سيقضي على وجودنا كأمة عربية مستقلة، ولكن التاريخ سيعيد نفسه وسينتهي من هذا الاستعمار كما انتهى من قبله، ولن يبقى من أثره إلا ما يسجله من صفحات للكفاح المغربي ومن ضعف معنوي للطغيان الأوربي»**(٧٨).

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

ب - القومية المغربية أو الروح الاستقلالية:

إن الوعي العلالي مرتبط في جوهره باللحظة الاستعمارية، لكنه لا يعني الذوبان في الذات المشرقية بحيث يلح على وجود مزايلة فكرية وذهنية، **«على أن المغرب بالرغم من ارتضائه الإسلام دينا والعربية لغة ظل دائما معتدا بوجوده الخاص ناشدا مكانه تحت شمس العروبة،**

غير راض أن يكون في مؤخرة القافلة العربية أو بعيدا عن مركز القيادة منها»[٧٩]. ولا يمكن فصل هذا الوعي التأسيسي للخصوصية عن الفكرة التي قامت عليها الدعوة النهضوية في المغرب التي آمنت بضرورة البحث عن مقومات التميز المغربي في شتى المجالات العلمية والفكرية والسياسية، وهذا ما أثمر كتاب «**النبوغ المغربي**» لعبد الله كنون الذي قال في مقدمته: «**لما بحثت ونقبت وجدت كنوزًا عظيمة من أدب لا يقصر في مادته عن أدب أي قطر من الأقطار العربية الأخرى، ووجدت شخصيات علمية وأدبية لها في مجال الإنتاج والتفكير مقام رفيع، ولكن الإهمال قد عفا على ذلك كله.... فاحتاج إلى من يبعثه**»[٨٠].

وهذه القومية – في اعتقاد الفاسي – ليست وليدة الإسلام ودخول العرب إلى المغرب بل تجد جذورها في المرحلة ما قبل الإسلام لأنها مؤسسة على مقومات الجغرافيا: «**فالقومية موجودة منذ القديم فيما قبل الإسلام وبعده مبثوثة في كل الآثار المغربية التي سلمت من عوادي الدهر وإنك لتجد في كتب ابن جبير وابن خلدون وفي شعر ابن هانئ متنبي المغرب وغيرهم من الأدلة الواضحة على تمسك المغربي بوطنه وحبه لبلاده وتفضيله لها حتى على الأوطان الشقيقة ما لا تجده في آثار أدباء الأمم المعاصرة لهم**»[٨١].

ج – حب الحرية: تقوم الذات المغربية على حب الحرية والانعتاق، «**إن المغربي منذ كان يحب الحرية ويعشقها، وهو لذلك يدافع عنها ويبذل كل مجهوداته للتمتع بها، وقد وصل حبه للحرية إلى أن نبذ كثيرا من الأنظمة ورفض الاتصال بالعالم الخارجي وانزوى على نفسه**»[٨٢]. فهل صحيح أن الإنسان المغربي يتميز عن غيره بهذه الصفة؟ يبقى الخطاب العلالي مشروطا بواقع الحماية الذي يحرك كل معطياته، حيث راح الفاسي يبحث في ثنايا الذات عن مقومات تثبت تميزها في إطار التضاد مع الآخر المستعمر، لذا قدم تفسيرا تعليليا لصراع التحرير والاستقلال فاعتبر نضال المغاربة، ليس وليد اللحظة الاستعمارية، بل هو جزء من التركيبة البنيوية للذات المغربية، ولذا فالبحث عن الحرية يجد أصوله في طبيعة الأرض وجغرافية المكان التي جعلت الإنسان المغربي غير قابل للانصياع لأية سلطة خارجية. «**فلم تقف أمة من الأمم ولا شعب من الشعوب في وجه الدولة الفاتحة أو العناصر الأجنبية المهاجرة كمثل ما وقفته أمة المغرب العربي في جميع عصورها**»[٨٣].

د – قبول المبدأ دون السلطة: عرف المغرب ديانات وتيارات فكرية قادمة من خارج حدوده، لكنه لم يخضع لسلطتها الروحية، «فقد اعتنق المسيحية ولكنه رفض أن يخضع للكنيسة الرسمية، واعتنق الإسلام ولكنه رفض أن يتبع الخلافة العباسية، بل حتى الأموية التي كانت بجانبه في الأندلس»[٨٤]، وهذا يعني أن الفكر المغربي يقبل الأفكار الواردة عليه لكن دون أن تمارس عليه سلطة من أصحابها، وهذا يعني أن هذه الأفكار توطن بشكل تندمج في نسيج المجتمع المغربي وتأخذ طابعه الخاص، ويستشهد في سبيل تأكيد هذه الفكرة بتاريخ

الزوايا في المغرب التي أثبتت استقلاليتها الروحية والتنظيمية عن المشرق، حيث تكون المشيخة في جل الأحوال بأيد مغربية وإن كان الولاء القلبي والسلالي يعود إلى خارج الحدود.

هـ - الوطنية: تعني في الخطاب العلالي اجتماع ثلاث مفردات تأسيسية: الأرض والفكرة والمثل العالي، فكيفما كانت الحدود الجغرافية التي تأرجحت بين الاتساع والضيق حسب العصور والدول بقي المغربي مؤمنا بالمكان ومعتزا بوجوده فيه ومدافعا عنه، لذا فإن «**الوطنية بمعنى الدفاع عن النفس والذب عن الكيان والميل للحرية الفردية والاجتماعية صفة من أظهر الصفات التي امتاز بها المغاربة في مراحل حياتهم وتجاربهم التاريخية**»[85].

و - الخصوصية الفكرية المغربية: تتميز الذهنية المغربية بالعديد من السمات التي تعد بحق قيمة مضافة في التراث العربي، ويمكن الإشارة إلى أهمها وجودا في الخطاب العلالي:

- العقلانية: لايعتقد العديد من الباحثين - خاصة في المشرق- أن الدكتور الجابري كان أول من أشار إلى عقلانية علماء المغرب وفلاسفته، والواقع أننا نجد عند علال الفاسي ما يفيد ذلك وإن بدا على شكل إشارات، يقول الفاسي: «**وقد استخرج صديقنا الدكتور عمر فروخ في رسالته عن ابن باجة بعض المعطيات التي قدمها المفكرون المغاربة للثقافة العربية وفي مقدمتها سيطرة العقل عند المغاربة وحسن الإنتاج والابتكار إلى جودة التنسيق والاختصار. ونضيف إلى ذلك أن المغاربة عملوا على توحيد مجتمعهم لا من جهة العقائد و لا من جهة الفروع فتخلصوا من الطائفيات وانصرفوا لدراسة الإنسان وعلاقته بالطبيعة متجنبين بقدر الإمكان كل الأبحاث الميتافزيقية التي لا يمكن للإنسان إدراكها إلا عن طريق النقل**»[86].

وقد منحهم هذا النزوع العقلاني إمكانية تقبل المذاهب المعتمدة على المنطق والتفكير السليم ومحاربة الأهواء والنماذج الأسطورية، ولذلك قبلت التربة المراكشية الدعوة الوهابية السلفية لقيامها على إحياء عقلانية الإسلام والرجوع إلى منبعه الأصلي، يقول: «**يظهر أن مراكش مهيأة أكثر من كل بلد إسلامي لقبول الحركات التي تطالب بالعودة للدين الصحيح والعقيدة السنية ويبدو أن بساطة هذه الدعوة ووضوح طابعها يتفق إلى حد بعيد مع سذاجة الصوفية المغربية وحب الطبيعة القومية للتأكد من الأشياء**»[87].

- مقومات المذهبية: لعل اختيار المغاربة المذهب المالكي في التشريع الفقهي لم يكن صدفة تاريخية ولكن له في ثنايا الخطاب العلالي تفسيرا منطقيا يعود به إلى «**روح النضالية الموجودة في الإمام مالك والمتفقة مع روح الكفاح الذي هو من أعظم أوصاف البربر**»[88]، ففي محاضرته «**نضالية الإمام مالك ومذهبه**» يؤسس الفاسي لما يمكن تسميته بالمقومات المذهبية للذات المغربية من خلال ثلاثية: المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف الجنيدي، يقول: «**وفد على المغرب في عهد الأغالبة دعاة الأشعرية فوجدوا من المالكية تقبلا حسنا وأخذت عناصر الوحدة التشريعية في التبلور في الوقت الذي كان يمهد**

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

تصوف الفقهاء لبلورة وحدة صوفية على طريقة الجنيد»[٨٩].

والآن هل صحيح ما ذهب إليه الفاسي بخصوص مقومات الذات المغربية؟ وهل ما ذكر هو من باب الدرس أم التمجيد الاعتدادي بالذات؟... نعتقد أن قراءة الحديث العلالي عن الهوية يبقى مشروطا بواقعه الإنتاجي متمثلا في اللحظة الاستعمارية بما تمثله من استلاب للذات واحتقار لها، وبالزعامة المشرقية الغافلة عن الأخ الأصغر المغربي الذي يبقى دوما في موقع التبعية الثقافية لا الإبداعية، لذا يبقى ما قدمه علال محتاجا إلى إعادة نظر دون أن نغفل حقيقة وجود نموذج نفسي خاص مرتبط بالبيئة الجغرافية والعلاقات التاريخية.

٥ . ٢ - **الإنسية المغربية:** يأخذ الخطاب العلالي في محاضرة «الإنسية المغربية» صورة خطاب واقعي معاصر يستفيد من الجهاز المفاهيمي للحداثة الغربية والرهان على توطينه. فهو يختزل مدلول الإنسية في قوله: «**تعبر الإنسية عن نزعتنا التي تجعل نشاطنا يحقق الشخصية المثالية للإنسان**»[٩٠]، حيث يأخذ منها كونها نظرية كونية تعتبر الإنسان مكرما مفضلا على سائر المخلوقات بتداخل عناصر الجسم والروح، لذا يمكن تطبيقها على الإسلام فنتحدث آنئذ عن الإنسية الإسلامية التي تتجلى: «**في تصور الإسلام للحياة ومكانتها من هذه الدنيا والعلاقة التي للإنسان بها والغاية التي ترمي إليها حياة الإنسان الدنيوية والعقائد والمبادئ والأفكار التي هي قوام المنهج الحضاري الذي يسير عليه الإنسان في علاقته بربه وبنفسه وبأسرته وبالناس وبالكون أجمع**»[٩١]. وما عرفه المجتمع الإسلامي من إبداعات فنية وعلمية وفكرية يثبت احتواءه على تراث متعدد يمكن معه الحديث عن إنسيات متعددة ومنها الإنسية المغربية. لكن ألا يذهب الفاسي بعيدا في توطين الإنسية المرتبطة في جوهرها بردة فعل على الوضع الذي كانت تفرضه الكنيسة في أوربا من ظلم وسحق الإنسان وسلبه الإرادة وتجميد عقله وإغلاق جميع منافذ الفكر؟ ولما كانت ردة الفعل - غالباً - في عالم الأفكار لا تؤدي إلا إلى فعل عكسي غير معتدل ولا منضبط؛ كذلك ردة فعل الإنسية الأوربية، لم تكن انفصالاً عن الواقع الذي كان سبباً في سحق كرامتها فحسب؛ وإنما انفصالاً عن كل ما يمت إلى الدين بصلة، فأمنت الإنسية الحداثية بتأليه الإنسان وجعله محور الدرس والتبجيل، لكن الخطاب العلالي المشبع بالأصالة والمحاول دوما الانفتاح على أطروحات الغرب يقرر فهما نوعيا للاصطلاح: «**أما كون الإنسان في الإنسية الغاية النهائية لكل شيء فهو ادعاء يجعل من البشر المخلوق الفاني صنما ماديا وهو ما يقلب المعنى الذي يجب أن يكون للإنسية كأداة لرفع مقام الإنسان وتكريمه وإعداده لخلافة الله في الأرض**»[٩٢].

انطلاقا من هذا الفهم يقرر علال أن للمغرب إنسيته الخاصة: «والمغرب كأمة مسلمة لها في جاهليتها ما يعطيها الحق بأن تطالب بإنسيتها قبل الإسلام التي تجلت في كفاح ملوكها للحفاظ على الجنس والقومية ونضالها الدائم للذين يحاول احتلالها، وفي هذا التعشق الكامل للحرية الذي جعل من شعبنا شعب الأمازيغ، وفي حسن

تقبلها للتعاون مع فينيقية والامتزاج بها، وفي بوكاس ويوجورثا وحنبل، وفي القديس أوغستان والكاهنة، ما مهد السبيل لطارق وأمثاله من أبطال المغرب المسلمين»(٩٣)، وخلال هذا المسار التاريخي تشكلت الإنسية المغربية في ارتباط بين الهوية الوطنية والتعدد الإثني فخرج من رحمها الإنسان المغربي المشبع بقيم الحضارة الإسلامية، فكانت النماذج النيرة في شتى صنوف المعرفة والتصوف والإبداع، وهذه الإشارة التاريخية تثبت أن الفاسي، بالرغم من نزوعه الوحدوي يؤمن بتعدد الهوية داخل إطار الوحدة. ولا يقف عند حدود الإثبات النظري، بل يبرز وجهه الإصلاحي التربوي من خلال الدعوة إلى إدراجها في مقررات التربية والتعليم بمختلف المدارس الوطنية حتى تحل مكان الإنسية الأجنبية التي وطنّت فكرنا وثقافتنا: «**لذلك أصبح واجبا علينا أن نكافح بكل الوسائل الممكنة لإحلال الإنسية المغربية مقام الإنسية الأجنبية في مدارسنا العامة حتى يتسنى لأبنائنا أن يتعرفوا إلى بلادهم وحضاراتهم وتاريخهم الأدبي والفلسفي والديني**»(٩٤).

٦- النظرية المقاصدية عند علال الفاسي:

إن اهتمام علال الفاسي بالفكر المقاصدي وإعادة قراءة التراث الشاطبي ينبع من اهتمامه الأساسي بزمنية وراهنية الشريعة الإسلامية، فمن خلال تكوينه الفقهي والشرعي حاول استنباط جملة من القضايا الفقهية التي توافق العصر ويمكنه استثمارها في التفعيل الواقعي، ويظهر أن اهتمامه -بحكم تاريخه السياسي والنضالي - قد تركز في مقاصد السياسة الشرعية، وقد ضمن اجتهاداته في كتاب «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**» الذي هو عبارة عن محاضرات ودروس ألقيت على طلبة الحقوق، مما جعلها تتوزع بين موضوعات كثيرة شملت الفقه والأصول والتفسير والتاريخ والقانون، حيث يقول في المقدمة مبررا هذا التعدد الموضوعاتي: «**وقد أحببت أن يكون هذا الموضوع شاملا للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون ووسائل تطوره، وكيف أن الشرائع الإنسانية كلها كانت تقصد إلى العدل فلما لم تبلغ مداه بحثت عنه خارج مصادرها التشريعية بينما بقي الفقه الإسلامي يحقق العدالة والعدل بأصوله الذاتية**»(٩٥)، والذي يبدو أن سؤال اللحظة هو المحرك الأساس للبحث المقاصدي عند الفاسي، وليس بحثا فقهيا خالصا كما تعارف عليه أهل المقاصد، بل تحكمت فيه اللحظة الاستعمارية بتبعاتها الثقافية والمفهومية، لذا يمكن القول إن الخطاب الفاسي قد حاول الإجابة عن إشكالات واقعية من خلال البحث في أصول الشرع الإسلامي، وبتعدد الأسئلة التي كان يواجهها ويدافع فيها عن الإسلام فكراً وعقيدةً، تنوعت موضوعات الكتاب: من مقابلات ومقارنات بين شريعة الإسلام وغيرها من الشرائع الأخرى السماوية والوضعية، إلى مناقشة شبهات معاصريه من المفكرين، إلى بيان وسائل الاجتهاد وأسباب الاختلاف بما يعين على معرفة أسرار الشريعة وحِكَمِها، إلى الحديث عن مصدر السيادة في الإسلام ومنهج الحكم فيه، مقارناً ذلك كله بأفكار الفلاسفة والمفكرين، ومبيناً عناصر الالتقاء التي تعبّر عن اشتراك الإنسانية في قيم سامية يأتي في مقدمتها حقوق الإنسان وكرامته وضرورة حفظها ومراعاتها، مع

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

التنبيه على أن الحق لا يتم إلا بالواجب، وصولا إلى تبيان سماحة الإسلام وما ترمي إليه من إقرار السلام بين الناس، ونشر الصلح والمحبة والتعاون بين الطوائف والجماعات والدول. إن الكتاب هو بكل بساطة محاولة لتحيين الخطاب المقاصدي. فهل نجح الفاسي في ذلك؟ وما هي عناصر إسهام الفاسي في الفكر المعاصر؟

يتأسس الفكر المقاصدي عند الفاسي على سؤالين أساسيين: سؤال العدالة وسؤال العقل، فقد شرط الواقع المغربي حديث الفاسي بجملة من الإشكالات التي احتاجت إلى أجوبة فيما يتعلق بسؤال الهوية الإسلامية وقدرة المنظومة الإسلامية على مواكبة الأسئلة العصرية، ومن اللازم أن نضع في اعتبارنا أن حديث الفاسي مرتبط بزمن المد الشيوعي وانتصاراته والتبشير الذي قدمته التيارات اليسارية بمجتمع العدالة والعقلانية مما سيشكك في الطرح الإسلامي والجواب التراثي، لذلك حاول أن يقدم حديثا معاصرا عن المقاصد الشرعية وفق دراسة مقارنة مع الشرائع المختلفة وضعية أو إلهية، ويعتقد العديد من الباحثين في علم المقاصد أن الخطاب الفاسي لم يكن خطابا مقاصديا، بل تنقل في الحديث بين محاور شتى جعلته يبتعد كثيرا عن البناء الشاطبي لعلم المقاصد، والواقع أن رغبة الفاسي كانت محددة بشروط موضوعية وجاءت محاولته لبناء خطاب مقاصدي حديث يثبت من خلاله أطروحته القائلة أن الفقه الإسلامي فقه مدني لأنه ينظم الشؤون المدنية والسياسية والاقتصادية للمجتمع وتنظيماته الخاصة، وهو فقه روحي لأن أساسه عقائدي ومنطلقه ديني. فالشريعة الإسلامية لم تتأثر بالتشريعات الأخرى كالتشريع الروماني، ولم تستمد أصولها وأحكامها من قوانين أخرى، ولذلك فهي أفضل القوانين لأن باستطاعة المسلمين العودة إليها باعتبارها قانونا له أصل إلهي، وتمثل انفتاحا على العصرية والحداثة أيضا، إذ لا تناقض لدى المسلم بين أن يحتكم للشريعة وأن يأخذ بما هو عصري، وهذه الفكرة هي محور أطروحته في دفاعه عن الشريعة الإسلامية وعليها بنى مقاربته لسؤالي العدل والعقل في الشريعة الإسلامية.

١.٦ - عقلانية الشريعة:

يعرف الفاسي المقاصد: «**المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها**»[٩٦]، وتبدو قيمة هذا التعريف وخصوصيته عندما نقارنه بمجموعة من التعاريف نأخذ نموذجين اثنين:

- يعرفها ابن عاشور: «**مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها**»[٩٧]

- وعرفها أحمد الريسوني بقوله «**إن مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد**»[٩٨].

حيث يقتصر الفاسي على عنصرين: الغاية والسر الذي يؤسس لكل حكم شرعي، وهذا مبني

على أن الشريعة في جوهرها عقلانية وموازية للعقل. «**وقد اعتنى العلماء بتجليتها إيمانا منهم بأن الديانة الإسلامية مبنية على العقل وعلى النظر. وإذا كان بعضهم كالرازي قد استشكل أن تكون أحكام الله معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك. فالحقيقة أن الله لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة المودعة في نواميسه الكونية التي جعلها هو علة ما هي عليه، ولا يضر التنزيه الإلهي أن يكون لحكمه تعالى غاية، لأنه المدير لشؤون الكون، فلا بد من أن يكون التدبير على أحسن ما يريده هو وعلى حسب الأسس التي وضعها بنفسه**»[٩٩]، بهذا التأصيل يقدم الفاسي لحديثه المقاصدي، وهذا يعني أن البحث المقاصدي هو بحث عقلاني عن أسرار السنن الكونية التي وضعها الله عز وجل ولا ينبغي التوقف عن البحث تحت دعوى التنزيه لأن إرادة الله موافقة لأفعاله الكونية، وهذا يفسر البحث المقاصدي عند الفاسي الذي نافح عن عقلانية الشريعة الإسلامية إذ «**ليس هناك في الإسلام أصل ديني فوق العقل أي يستحيل في العقل تصوره، على عكس ما في المسيحية اليوم. كما أنه ليس هنالك عقل فوق الدين كما يزعمه بعض المعتزلة. وإنما هنالك دين مطابق للعقل وعقل مساعد للدين. وليس هنالك دين معارض للعلم وإنما هنالك علم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالاتها على خالقها**»[١٠٠].

٢.٦ - عدالة الشريعة:

لا ينسى علال الفاسي وظيفته الاجتماعية في تحليل مقاصد الشريعة الإسلامية، بل من خلال البحث المقاصدي يبدو الفاسي مهووسا بضبط أصول العدالة الإسلامية من خلال مقارنة التشريع الرباني بنماذج وضعية من الثقافة الغربية، «**فالعدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها**»[١٠١]. ولذلك عمد الفاسي إلى سبر أغوار الفهوم المختلفة للعدالة من خلال التأريخ للقانون البشري منذ ظهوره الأولي داخل دائرة الشرائع الإلهية مرورا بالقوانين الطبيعية وصولا إلى الفهم الإسلامي ليخلص إلى أن «**فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع اللاتينية والإنكليزية أي مصدرا خارجا عن القانون والعرف. ويمكن أن نؤكد أن الشريعة الإسلامية كانت بعكس ذلك، لأن مصدرها الوحي القرآني والسنة المحمدية واجتهاد الأئمة الذي هو بذل الجهد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة بطريق المنطوق أو المفهوم أو القياس. فالعدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها**»[١٠٢]، وهذا يرتبط في الخطاب العلالي بالأصل العام لفكرة المقاصد الإسلامية التي تعني عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وبقيامهم بواجبات التكليف، ولذلك ترتبط العدالة بمحددين: التكليف والتغير. «**فمصدر العدالة الإسلامية هو إيمان المرء بأنه مكلف، وينشأ عنه طاعته للشريعة في أقواله وأعماله وتصرفاته**»[١٠٣]، والعدالة هي الاستقامة على حد تعبيره[٩٦]، فمناط التكليف مرتبط بواجب العبودية دون أن يعني ذلك تقييد حدود حرية الفرد، وهذا هو الأصل العام و الثابت للعدالة، لكن لكل عصر بنياته الإجرائية التي تتغير وفق

شروط الزمان والمكان، «**فالعدل الإسلامي لا يقبل التبديل وأما الأحكام الجزئية فقد تتغير بحسب الظروف والاعتبارات الزمانية والمكانية لأنها غير مقصودة لذاتها وإنما يقصد منها الوصول لتحقيق العدالة الشرعية**»[١٠٤]، لكن هنا يطرح السؤال: ما علاقة هذا الحديث والتجوال في قضايا القانون وعلم الكلام بعلم المقاصد؟ يسارع الفاسي بالإجابة الواقعية لرجل مصلح يفكر في مستقبل الأمة وينظر لها، وبتأصيل النظريات القانونية للمتلقين الطلبة من كلية الحقوق. «**وإنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وإنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه**»[١٠٥].

٦. ٣ - **أصول الفكر المقاصدي**: تختلف المصادر الشرعية عن القوانين الطبيعية الغربية في كونها لا تستمد قوتها من سمو المبادئ التي تحتوي عليها والتي تحافظ للكائن الإنساني على حقوقه الطبيعية، ولكنها تستمد قوتها من المشرع الأساس الذي هو مصدر الخطاب الشرعي الأصلي أي الله عز وجل، لذا كانت المصادر الشرعية مؤسسة على ثلة من الأصول التي ضمنها الفاسي حديثه:

أولا - فطرية المقاصد الشرعية: مقياس المصلحة في الإسلام - عند علال الفاسي - هو الأخلاق الفطرية، حيث يركز الفاسي على الفكرة القائلة إن الإسلام خلافاً للمذاهب الغربية العصرية مثل الاشتراكية والرأسمالية التي تعرف المصلحة بالنفع كما تراه الأهواء والأفكار والعقائد الوضعية المتغيرة، يقيس المصلحة بالخلق المستمد من الفطرة والقائم على أساس العمل لمرضاة مثل أعلى هو غاية الإنسان من الحياة ومن العمل، والأخلاق الفطرية التي تعارفت عليها الإنسانية منذ نشأت هي عند الإسلام «العرف» المأمور به، كما أن عكسها هو «المنكر» المنهي عنه، يقول الفاسي: «**فمعنى كون الإسلام دين الفطرة أن الدين الذي يجعل أفعال الإنسان فطرية يستحق أن يعتبر بها إنسانا لا حيوانا. ويترتب على كون الإسلام دين الفطرة أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يتاح للإنسان تعقلها، لإباحة الدخول تحت حكمها**»[١٠٦].

ثانيا - تقييد المصلحة بالمقاصد: إذا كان الأصل في المصالح البشرية أن تنضبط بالشرع وتنقاد له فقد وضع الفاسي مجموعة من القواعد المنهجية لهذا الضبط وهي ثلاث قواعد:

- القاعدة الأولى: تحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام، وهي قاعدة تؤمن للجماعة الأولوية في كل التشريعات، «وهي قاعدة جليلة تبين اجتماعية الشريعة الإسلامية ومقاومتها للفردية المتطرفة التي تبيح للشخص أن يحقق ازدهاره الفردي ولو على حساب المجتمع»[١٠٧]، ويتأسس على هذه القاعدة جملة من الأحكام الشرعية منها: حق الدولة في التوجيه الاقتصادي إذا دعت إليها المصلحة مثل: تسعير البضائع وبيع مدخرات المحتكرين وتأميم بعض المشروعات الكبرى...إلخ.

- القاعدة الثانية: إذا عارضت المصلحة

مفسدة، فإن دفع المفسدة مقدم غالبا على استجلاب المصلحة. مثل بيع الخمر الذي فيه مصلحة بالاتجار به وإثمها في إفساد العقل والإضرار بالصحة، لذا فوجب درء مفسدة الإثم على جلب مصلحة النفع[108]، ومنه توقيف العمل بنص تعدد الزوجات لما فيه من ضرر وإثم مقارنة بالفائدة المرجوة منه.

– القاعدة الثالثة: تختلف أحكام التصرفات باختلاف ما يترتب عليها من مصالح ومفاسد، فمثلا شرط الشارع التوقيت في عقود الإجارة والمساقاة والمزارعة، ولو وقع التوقيت في النكاح لأفسده لمنافاته مقصوده[109].

– القاعدة الرابعة: أمر الإرشاد في تحقيق المقاصد: يرى الفاسي أن الشريعة تسلك طرقاً كثيرة لتحقيق مقاصدها: مرة بالمنع والإيجاب الصريحين ومرة بالتدرج في التشريع حتى اكتماله في حياة الرسول ﷺ، ومرة بتنفيذ الحكم في بعض صوره والتسامح في الصور الأخرى مع إعطاء الأمر عن طريق الإرشاد باستكماله إذا تمت أسباب استكماله الشرعية وهذا ما يدعوه «أمر إرشاد»، ويمثل لذلك الأمر بتحريم الخمر في الآية: «**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة**»[110]، فدل هذا على أن قصد الشارع هو الابتعاد عن كل ما يحدث العداوة والبغضاء ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهذا أمر إرشاد، ويضرب على أمر الإرشاد مثلاً بإباحة الإسلام المؤقتة للرق وكثرة الأحكام التي تدل على رغبة الإسلام في السير في طريق إلغائه.

ثالثا - المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية:

دأب الأصوليون على تركيز المقاصد الرئيسة للشريعة الإسلامية في خمس مصالح أو ما اصطلح عليه بالضروريات الخمس وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وقد اعتبر علال أن حفظ هذه الضروريات هو النظام الداخلي للأمة الإسلامية أي أنه لا يسمح بأي تغيير أو تشريع إذا تم انتهاك أحد هذه الضروريات وكل قانون يمس بها يكون لاغيا في دولة الإسلام.

خاتمة: ماذا تبقى من علال؟ إرث بدون ورثة

وفي ختام هذه الجولة في مشروع علال الفاسي نسائل أنفسنا:

ماذا تبقى من التراث العلالي؟ وأين مشروع علال من الواقع المغربي؟

لقد مات علال وفي نفسه شيء من الوطن، بل في نفسه حسرة على هذا الوطن، فقد نظر للحظة الاستقلالية، وبنى وشيد أصول النخبة الفكرية، ووضع المشاريع الاجتماعية حتى في أدق التفاصيل المملة، وناقش الأفكار الوافدة مؤسسا للفكر المغربي الصالح... لكنه فوجئ بقصوره تتهاوى واحدا تلو الآخر، حتى عبر للدكتور الكتاني في سنة ١٩٧٣ «يؤسفني أن أعترف لك بأننا فقدنا المبادرة»[111]، إنه تعبير صريح عن خيبات الأمل المتعددة التي عايشها علال وجعلت خطابه الإصلاحي مستبعدا من كل مواقع القرار، فالحزب الذي

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

عول عليه في مرحلة ما بعد الاستقلال انقسم، فزملاء الكفاح غدوا خصوما يحاصرونه في كل مكان، والاستعمار الذي كافح من أجل إخراجه عاد من النافذة تحت ألوان أخرى: في الإدارة والاقتصاد والحكم... والشباب الذي طالما خاطبه من أجل النهوض بأعباء الوطن تولى عنه واختار اللون الأحمر القادم من الشرق الأقصى.. والأتباع الذين لازالوا يحافظون على ذكراه رفعوه إلى مستوى التقديس حتى عسر فهمه وجعلوه شعارا يتغنون به في ترانيم اللقاءات الحزبية ولم يصلوا إلى كنه الخطاب العلالي...

فهل أخطأ علال في قراءة الواقع؟ أم أن القاطرة هي التي زاغت عن جادة الصواب؟ أم هل التاريخ الذي لا زال لم يعترف برجل من زمن العباقرة والفطاحل؟

الجواب صعب... لكن الأكيد أن الخطاب العلالي قد فقد رونقه الإصلاحي عندما غدا علال رمزا لتيار سياسي حاصره بالتبجيل الشعاراتي واستغلال اسمه في البحث عن هوية ضائعة، وحاربه خصومه بكافة الأشكال الدعائية كرمز للخيانة والسلطوية والرجعية، وبين الحدين ضاع علال وضاع معه الإرث العلالي، فرحم الله علالا نموذجا لعالم قرأ العصر بفقه الأمة وقرأ التاريخ قراءة معاصرة وقفت عنده ولم تتجاوزه إلى التحقق الفعلي.

الهوامش:

١ - هو مؤسس حزب الاستقلال أحد أكبر الأحزاب المغربية وأولها نشأة ، ولذلك يعتبر رسميا الزعيم الروحي للحزب وتعد كتاباته مدونات أساسية لمواقف الحزب السياسية والإيديولوجية.

٢ - علال الفاسي:النقد الذاتي:. المقدمة (ب).الطبعة الثانية. مطبعة كريماديس - تطوان.

٣ - ولد علال الفاسي في ٨ من المحرم ١٣٢٨هـ الموافق ٢٠ من يناير ١٩١٠م في مدينة فاس، ونشأ في بيت علم ودين، فأبوه السيد عبد الواحد، كان يشتغل بالتدريس في جامعة القرويين، و كان من كبار علماء المغرب وعمل بالقضاء لعدة سنوات، ومفتياً، وكذلك كان أجداده من العلماء والقضاة، والتحق علال الفاسي وهو دون السادسة من عمره بالكُتّاب، حيث حفظ القرآن الكريم وتعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم التحق بعد ذلك بإحدى المدارس الابتدائية الحرة التي أنشأها زعماء الحركة الوطنية في فاس، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة القرويين حيث نال شهادة العالمية من جامعة القرويين سنة (١٣٥١هـ=١٩٣٢م) ولم يتجاوز عمره الثانية والعشرين، وقد أجيز من قبل والده وعمه الفقيه عبد الله الفاسي وشيخيه العلامتين أبي شعيب الدكالي ومحمد بن جعفر الكتاني، إجازة رواية كتابية. ويرتبط بروز نجم علال الفاسي في سماء النضال الوطني بإصدار الظهير البربري من خلال إلقاء الخطب والدروس حيث برز كخطيب مفوه وسياسي محنك، مما دفع المستعمر إلى اعتقاله هو والعديد من رفاقه مما أشعل نار المظاهرات المحتجة على هذه السياسة، ولم يجد الحاكم الفرنسي بدا من الإفراج عن علال الفاسي والتخلي عن الإجراءات التي أعلنت بخصوص البربر.

وبعد خروج علال الفاسي من السجن بدأ رحلة جديدة لتوعية الناس بإلقاء الدروس والمحاضرات التي تتناول سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، مقارنا بين حالة المسلمين الأوائل وواقع إخوانهم المعاصر، وقد جذبت هذه الدروس اهتمام المغاربة من الرجال والنساء، ولم يكتف بهذا، فاختار نخبة من زملائه وأوفدهم إلى شتى القرى لنشر الوعي والأفكار الصحيحة وتأجيج الشعور

الوطني. ووقفت الإدارة الفرنسية من هذا النشاط الموفور موقفا عدائيا، ورأت في هذه المحاضرات مظاهرات سياسية قومية، فحاولت منعها بكل السبل، ولم تجد وسيلة إلى ذلك سوى القبض على علال نفسه ونفيه إلى خارج البلاد، وبعد أن أصدر المحتل الفرنسي قرارا باعتقال علال الفاسي حمل في (٢٨ من شعبان ١٣٥٦هـ = ٣ من نوفمبر ١٩٣٧م) في طائرة خاصة إلى منفاه بالجابون، وكانت مستعمرة فرنسية في إفريقيا الاستوائية، وظل في منفاه تسع سنوات، ولم يعد إلى وطنه إلا في سنة (١٣٦٦هـ = ١٩٤٦م) ليواصل أداء دوره الناهض، وكانت البلاد تحت رعاية سلطان وطني هو السلطان محمد الخامس، الذي شاء أن يواجه الاحتلال فأعلن استقلال البلاد، لكن إقامته لم تطل فسافر إلى فرنسا، وكتب في الصحف هناك داعيا إلى استقلال بلاده، ثم غادر فرنسا وزار عددا من البلاد العربية، ثم ألقى عصاه في القاهرة التي أحسنت استقباله، وظل مقيما بها حتى نال المغرب استقلاله؛ فعاد إلى بلاده سنة (١٣٧٧هـ = ١٩٥٧م)، بعد نيل المغرب استقلاله سنة (١٣٧٥هـ = ١٩٥٥م) ورجوع الملك محمد الخامس، عاد علال الفاسي إلى وطنه بعد غياب عشر سنوات قضاها في القاهرة، وعاود نشاطه القديم فتولى رئاسة حزب الاستقلال الذي أنشئ من قبل، واختير عضوا رئيسيا في مجلس الدستور لوضع دستور البلاد، ثم انتخب رئيسا له، وقدم مشروع القانون الأساسي، وشارك في وضع الأسس الأولى لدستور سنة ١٩٦٢م، ودخل الانتخابات التي أجريت سنة (١٣٨٣هـ =١٩٦٣م) ودخل الوزارة، وإليه يرجع الفضل في إنشاء مشروع وزارة للدولة مكلفة بالشؤون الإسلامية، وإلى جانب ذلك انتخب عضوا مراسلا في مجمع اللغة العربية بدمشق، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، ووافته المنية في بوخارست عاصمة رومانيا، يوم الإثنين (٢٠ من ربيع الآخر ١٣٩٤هـ = ١٣ من مايو ١٩٧٤م).

٤ - علال الفاسي: الوطنية والهوية المغربية: عثمان أشقرا، ص:١٨، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، اتصالات سبو

٥ - النقد الذاتي: ص ٣٣٧

٥ - نفسه ٣٢.

٦ - نفسه ١٩٨

٧ - نفسه، ٢٠٨.

٨ - نفسه ٣٨

٩ - نفسه ٣١

١٠ - نفسه ٣١.

١١ - نفسه ٤٠

١٢ - نفسه ٤١

١٣ - نفسه ٧٢

١٤ - نفسه ٧٢

١٥ - نفسه ٧٣

١٦ - نفسه ٧٣

١٧ - نفسه ٧٤

١٨ - نفسه ٧٤

١٩ - نفسه ٤٣

٢٠ - علال الفاسي: معركة اليوم والغد: ص١٩ ، ط ٢، ماي ١٩٩٩، مطبعة الرسالة، الرباط

٢١ - النقد الذاتي ص ٤٤

٢٢ - نفسه: الخاتمة

٢٣ - نفسه ٤٦

٢٤ - نفسه ٤٦

٢٥ - معركة اليوم والغد: ص ٢٨

٢٦ - علال الفاسي: منهج الاستقلالية: ص٨، ط ٢، ماي ١٩٩٩، مطبعة الرسالة، الرباط

٢٧ - يمكن الحديث عن جيلين من المصلحين السلفيين المغاربة:

أ: جيل الرواد الأساتذة: أبو شعيب الدكالي ومحمد بلعربي العلوي ومحمد بلحسن الحجوي ومحمد المدني الحسني ومحمد بن عبد السلام السائح وأبوعبد الله السليماني وأحمد بن محمد الصبيحي وعبد السلام بنونة، في إطار هذه الحركية العامة، أخذت الحركة الإصلاحية بالمغرب، في مرة أولى، شكلا صارما في كتابات ودروس الشيخ الدكالي (ت. ١٩٣٧) الذي حاول تجديد جامعة القرويين بفاس ولعب دورا هاما في تجديد مواقف المغاربة، الأمر الذي جعله يُلقب بـ «[محمد] عبده المغرب العربي».

المشروع الفكري لعلال الفاسي الوعي النقدي ومداخل الإصلاح

ب: جيل التابعين أو التلامذة: علال الفاسي ومحمد ابن الحسن الوزاني والمكي الناصري ومحمد اليمني الناصري والمختار السوسي وعبد الخالق الطريس وعمر بن عبد الجليل وسعيد حجي وعبد الله كنون ومحمد القري ومحمد داود ومحمد غازي.

٢٨ - منهج الاستقلالية: علال الفاسي. ص٨.ط ٢.ماي ١٩٩٩.مطبعة الرسالة.الرباط

٢٩ - محمد الكتاني: (السلفية إشكالية المفهوم والممارسة)، ندوة الحركة السلفية في المغرب العربي، مطبوعات جمعية المحيط الثقافية، أصيلة، المغرب، ط١، ١٩٨٩، ص:٨٦؛

٣٠ - محمد السوسي: العقيدة والشريعة في نضال الزعيم علال الفاسي، علال الفاسي ينبوع فكري متجدد.، ص١٤٦، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط

٣١ - نفسه: ص١٥٤

٣٢ - دفاع عن الشريعة:ص٤٠٣

٣٣ - عثمان أشقرا:علال الفاسي الوطنية والهوية المغربية: ص:٢٨.الطبعة الأولى ٢٠٠٦. اتصالات سبو

٣٤ - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ص ٣٥

٣٥ - النقد الذاتي ص ٣٣٤.

٣٦ - عبد الكريم غلاب: البعد الاجتماعي في فكر علال الفاسي: ١٩ علال الفاسي ينبوع فكري متجدد. مطبعة المعرفة الجديدة. الرباط

٣٧ - حسن أوريد: علال الفاسي هذا المعاصر: ص ١١٦. علال الفاسي ينبوع فكري متجدد. مطبعة المعرفة الجديدة. الرباط

٣٨ - النقد الذاتي . ص:١٨٨

٣٩ - نفسه: ١٨٨

٤٠ - نفسه: ١٧٨

٤١ - نفسه: ١٨٠

٤٢ - معركة اليوم والغد ٣٤

٤٣ - نفسه ٣٥

٤٤ - روجيه جارودي: البديل، تحقيق: جورج طرابيش، الناشر: دار الآداب تاريخ النشر.١٩٨٨

٤٥ - علال الفاسي: بديل البديل: ص١٠، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، دار الكتاب، البيضاء

٤٦ - معركة اليوم والغد، ص٨٢.

٤٧ - النقد الذاتي ٢٠١

٤٨ - نفسه: ٣٣٤

٤٩ - نفسه: ص٢٣٨

٥٠ - نفسه: ص٢٢٩

٥١ - نفسه: ص٢٢

٥٢ - سورة - النساء آية ٣

٥٣ - النقد الذاتي: ص٣٦١

٥٤ - المصطفى شباك:الأطروحات التعليمية في الحركة الإصلاحية بالمغرب نموذج علال الفاسي: ترجمة: محمد أسليم

٥٥ - الحركات الاستقلالية: ص٤٠٥.

٥٦ - النقد الذاتي ص٢٦٤

٥٧ - نفسه: ص٢٦٥.

٥٨ - نفسه: ص٢٦٤

٥٩ - نفسه: ص٢٦٤

٦٠ - معركة اليوم والغد ص١١٠.

٦١ - علال الفاسي: الإنسية المغربية ص١٦. سلسلة الجاد الأكبر(١٣) - مطبعة الرسالة - الرباط

٦٢ - النقد الذاتي:ص ٢٧٠

٦٣ - نفسه: ص٢٦٩

64 - [- Laroui, A., 1967, L'idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspéro, p. 44-]

٦٥ - النقد الذاتي: ص٢٦٧

٦٦ - نفسه: ص٢٧١

٦٧ - نفسه: ص٢٧٦

٦٨ - نفسه:ص٢٧٣

٦٩ - نفسه: ص٢٥٩.

٧٠ - نفسه: ص٢٧٧

٧١ - نفسه:ص٢٨٠

٧٢ - نفسه: ص٢٨٢

٧٣ - نفسه: ص٢٨٤

٧٤ – نفسه:ص٣٢٨

٧٥ – نفسه: ص٩٧

٧٦ – نفسه:ص ٩٧

٧٧ – نفسه: ص ٩٨

٧٨ – الحركات الاستقلالية: ص: «ل» في المقدمة.

٧٩ – نفسه: المقدمة ص: «ل»

٨٠ – عبد الله كنون: – النبوغ المغربي في الأدب العربي: ص٧ الناشر: دار الكتاب اللبناني – بيروت الطبعة: الثانية، السنة: ١٩٦١–١٣٨١

٨١. الحركات الاستقلالية: نفسه: ص: ل

٨٢ – النقد الذاتي: ص٩٨

٨٣. الحركات الاستقلالية: ص: (و).

٨٤ – النقد الذاتي: ص ص٩٨

٨٥. الحركات الاستقلالية: المقدمة ص(د).

٨٦ – علال الفاسي: مهمة علماء الإسلام ص١٦، سلسلة الجهاد الأكبر (١٦). مطبعة الرسالة، الرباط

٨٧. الحركات الاستقلالية: ص ١٣٣.

٨٨ – علال الفاسي: نضالية الإمام مالك ومذهبه ص٣سلسلة الجهاد الأكبر (١٥) مطبعة الرسالة، الرباط).

٨٩. نفسه: ص٣٦.

٩٠ – علال الفاسي: الإنسية المغربية: ص٦، سلسلة الجهاد الأكبر(١٣)، مطبعة الرسالة، الرباط.

٩١ – نفسه: ص٩

٩٢ – نفسه: ص ١٣.

٩٣ – نفسه: ص١٣.

٩٤ – نفسه: ص١٦.

٩٥ – علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها،ص٥،الطبعة الخامسة، دار الغرب الإسلامي ١٩٩٣

٩٦ – نفسه: ص٧.

٩٧ – الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق محمد الطاهر الميساوي ص ٢٢١

٩٨ – أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر١٩٩٢

٩٩ – علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٧

١٠٠ – نفسه: ص٦٨

١٠١ – نفسه:ص ٤٥.

١٠٢ – نفسه:ص٤٥.

١٠٣ – نفسه: ص٤٧.

١٠٤ – نفسه: ص ٥١

١٠٥ – نفسه: ص٤٧.

١٠٦ – نفسه: ص٥٦.

١٠٧ – نفسه: ص٧٤.

١٠٨ – نفسه: ص ١٨١

١٠٩ – نفسه: ص١٨٢.

١١٠ – نفسه: ص ١٨٤.

١١١ – المائدة: ٩١

١١٢ – (جريدة الراية ع ١٩، ١٣١٤ هـ.

المصادر والمراجع

١ – أشقرا عثمان: علال الفاسي الوطنية والهوية المغربية،الطبعة الأولى ٢٠٠٦، اتصالات سبو.

٢ – أوريد حسن:علال الفاسي هذا المعاصر – علال الفاسي ينبوع فكري متجدد، مطبعة المعرف الجديدة، الرباط.

٣ – ابن عاشور الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق محمد الطاهر الميساوي.

٥ – جارودي روجيه: البديل، تحقيق: جورج طرابيشي، الناشر: دار الآداب تاريخ النشر١٩٨٨.

٦ – الريسوني أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر١٩٩٢.

٧ – السوسي محمد: العقيدة والشريعة في نضال الزعيم علال الفاسي، علال الفاسي ينبوع فكري متجدد،، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

٨ – شباك المصطفى: الأطروحات التعليمية في الحركة الإصلاحية بالمغرب نموذج علال الفاسي: – ترجمة: محمد أسليم.

٩ - غلاب عبد الكريم:البعد الاجتماعي في فكر علال الفاسي - علال الفاسي ينبوع فكري متجدد، مطبعة المعرف الجديدة، الرباط.

١٠ - الفاسي علال: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي مطبعة الرسالة - الرباط.

١١ - الفاسي علال: الإنسية المغربية ص١٦، سلسلة الجاد الأكبر (١٣) - مطبعة الرسالة - الرباط.

١٢ - الفاسي علال:بديل البديل، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، دار الكتاب، البيضاء.

١٣ - الفاسي علال: مهمة علماء الإسلام، سلسلة الجهاد الأكبر (١٦)، مطبعة الرسالة، الرباط.

١٤ - الفاسي علال: نضالية الإمام مالك ومذهبه، سلسلة الجهاد الأكبر (١٥) مطبعة الرسالة، الرباط.

١٥ - الفاسي علال: - الإنسية المغربية،،سلسلة الجهاد الأكبر (١٣)، مطبعة الرسالة، الرباط.

١٦ - الفاسي علال: - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الطبعة الخامسة، دار الغرب الإسلامي ١٩٩٣.

١٧ - الفاسي علال:النقد الذاتي،الطبعة الثانية، مطبعةكريماديس - تطوان.

١٨ - الفاسي علال الوطنية والهوية المغربية: عثمان - أشقرا، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، اتصالات سبو.

١٩ - الفاسي علال: معركة اليوم والغد، ط ٢، ماي ١٩٩٩، مطبعة الرسالة، الرباط.

٢٠ - الفاسي علال:منهج الاستقلالية، طبعة ٢، ماي ١٩٩٩، مطبعة الرسالة، الرباط.

٢١ - الفاسي علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها الطبعة رقم٥، سنة النشر١٩٩٣: ، الناشر: دار الغرب الإسلامي.

٢٢ - الكتاني محمد: (السلفية إشكالية المفهوم والممارسة)، ندوة الحركة السلفية في المغرب العربي، مطبوعات جمعية المحيط الثقافية، أصيلة، المغرب، ط١، ١٩٨٩.

٢٣ - كنون عبد الله: النبوغ المغربي في الأدب العربي - الناشر: دار الكتاب اللبناني - بيروت الطبعة: الثانية السنة: ١٩٦١-١٣٨١.

24 - [- Laroui, A., 1967, L'idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspéro, -]



مقالات

تطور النقود

لقمان يونس ذنون حاج حمو
الموصل - العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾.

(الآية ٧٥ - سورة آل عمران)

﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ﴾

(الآية ١٩ - سورة الكهف)

مقدمة البحث

يمكن القول بأن المسائل المتعلقة بالنقود لا حدود لها، وإذا قيل بأن النحوي يموت وفي نفسه شيء من «حتى» فإنه يصح أن كل بحث في النقود لا يُفرغ منه.

فيلاحظ عند قياس دخل الفرد أو مجموع ما يملكه أو الدخل القومي أو الناتج القومي أو معدل الفرد يعرض كل ذلك بالوحدات النقدية، وعند تهيئة ميزانية الدولة تبين نفقاتها وإيراداتها السنوية بأرقام من النقود، وإن المبادل بين السلع والخدمات التي يرغب الفرد في الحصول عليها تسهل باستخدام النقود، ومن يقوم بتنظيم أي مشروع يجد إدارته تسهل كثيراً باستعمال النقود في الحصول على مستلزمات المشروع.

أهمية البحث:

كما أن النقود ترتبط بها مسائل كثيرة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، التضخم، حالة السوق، وغير ذلك من المسائل التي شرحها يستلزم البحث في مواضيع تبعدنا عن هدفنا من هذا البحث حيث إن البشرية مرت بمراحل من حيث استعمالها للنقود حتى وصلت إلى ما هو عليه اليوم، ولكن قبل التكلم عن هذه المراحل لا بد من تعريف النقود وما هي وظائفها ومميزاتها.

مشكلة البحث

تتجلى مشكلة البحث في تحديد الإطار المفهومي للنقود والتطور التاريخي الذي مرت به النقود.

فرضية البحث

إنَّ الفرضية الرئيسية للبحث تتمثل في ضبابية المفاهيم المتعلقة بالنقود لدى الأفراد وإن هناك العديد من البدائل التي يمكن استخدامها في التطور المفهومي للفرد.

منهج البحث

اعتمد البحث على الجانب الوصفي التحليلي النظري للتطور التاريخي للنقود بالاعتماد على مجموعة من المصادر العلمية.

تعريف النقود

النقد في اللغة والاصطلاح:

النقد لغة: خلاف النسيئة، والنقد والتنقاد: تتميز الدراهم وإخراج الزيف منها، ونقيد جيد ونقود جياد، وتنوقد الورق ونقده إياها نقداً: أعطاه فانتقدها أي قبضها.

النقد في اصطلاح الفقهاء:

أطلق النقد على جميع ما تتعامل به الشعوب من دنانير ذهبية ودراهم فضية، فقد عرف الفراء النقد: «هو من خالص العين والورق» (الذهب والفضة)، ومفهوم الذهب مأخوذ من الذهاب، والفضة مأخوذة من أنفض الشيء، تفرق، وهذا الاشتقاق يشعر بزوالهما وعدم ثبوتهما كما هو مشاهد فإنهما معدان بأصل الخلقة لأداء وظيفة الثمنية في هذا الكون وبهما تحدد قيم الأشياء من السلع والخدمات ويضاف لذلك أنهما أداة للتبادل.

فيقول ابن قدامة: الأثمان هي الذهب والفضة، والإثمان هي قيم الأموال ورأس مال التجارات، وبهذا تحصل المضاربة والشركة، وهي مخلوقة لذلك، فكانت بأصل خلقتها كما التجارة.

ويقول النيسابوري وإنما كان الذهب والفضة محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء فمالكهما كمالك لجميع الأشياء.

ومن هذا الاستعراض يشير المعنى اللغوي للذهب والفضة إلى صفة أساسية في وظيفتهما النقدية وهي سرعة الحركة والإنفاق وعدم الركود، كما يشير الفكر الاقتصادي للفقهاء إلى أن النقدين (الذهب والفضة)، يؤديان وظيفة الثمنية وهي معدة بأصل الخلقة لأن تكون ثمناً في هذا الكون أي بهما تحدد الأشياء وأنهما أداة للتبادل.

أما النقد عند الاقتصاديين فهو «أي شيء يتمتع بقبول عام كوسيط للمبادلة بلا تردد أو استفهام ومقياس ثابت للقيمة تقاس به قيم الأشياء الأخرى وأداة للادخار»، ومن هنا تختلف النقود عن العملة، فالعملة هي التي يصرح لها القانون بقوة أبراء محدودة أو غير محدودة ضمن حدود الدولة، فالعملة الورقية لا تستعمل إلا في البلد الذي يخضع للقانون الذي أوجدها وحدد قيمتها على عكس النقد من ((الذهب والفضة)) فإن قيمتها واحدة في كل مكان، وبذلك يقبل تداولها في البلاد المتقدمة.

ومن جهة أخرى ليس للعملة الورقية قيمة تجارية في ذاتها، لأنها تقوم على أداة المشرع، فإذا أبطلها المشرع((القانون)) فلا تبقى في يد صاحبها إلا قطعة ورق لا قيمة لها، على عكس النقدين فإن لهما قيمة ذاتية تجارية، فإذا أبطل القانون المعدن بوصفه نقداً، فإن مالك النقد لا يفقد كل شيء بل

يبقى في يده قيمة النقدين ((الذهب والفضة)) فالنقد عند الاقتصاديين له ميزتان.

١ - له قيمة ذاتية فيرغب الناس باقتنائه.

٢ - وسيط عام للتبادل من دون استفهام أو تردد وهاتان الميزتان لا توجدان إلا في الذهب والفضة، أما العملة الورقية فليس لها قيمة ذاتية، بل لها قوى إبراء محدودة ضمن الدولة المصدرة لها وليست وسيطاً عاماً للتبادل فلا يمكن استعمال العملة الورقية العراقية في فرنسا ما لم تتحول إلى عملة فرنسية.

الميزات المطلوبة في النقود:

١ - القبول: الشيء الذي يتخذ نقوداً في المجتمع يجب أن يحضى بالقبول لدى الأفراد عند المبادلة أو إيفاء الديون، وهذا القبول أساسه الثقة بالنقود.

٢ - سهولة الحمل والنقل: الشيء الذي يتخذ نقوداً في المجتمع يجب أن يتميز بصغر الحجم وخفة الوزن وقيمته الكبيرة.

٣ - سهولة التشخيص: الشيء الذي يتخذ نقوداً يجب أن يكون له بعض الأوصاف التي يمكن تميزها وتشخيصها بسهولة مثل اللون، الحجم، النقوش، الرموز، الكتابة، الرنين أو أية صفة تفيد في هذا المجال.

٤ - طول البقاء: الشيء الذي يتخذ نقوداً يجب ألا يفقد شيئاً من وزنه عند الاحتفاظ به لإنفاقه في المستقبل أو عند انتقاله من يد إلى يد.

٥ - قابلية الانقسام: الشيء الذي يتخذ نقوداً يجب أن يكون له قابلية الانقسام إلى أجزاء صغيرة لأن من طبيعة المعاملات الاقتصادية أن تشتمل على مبادلات كبيرة وصغيرة.

٦ - كفاية المقدار: يجب أن يتوفر المقدار الكافي من المادة التي تستعمل نقوداً لتسهيل المعاملات الاقتصادية لأن نقصها يعرقل «الأعمال الاقتصادية، التجارية الصناعية».

٧ - ثبات القيمة- يجب أن تكون النقود ذات قوة شرائية قريبة إلى الثبات ويراد بالثبات هنا ثبات القوة الشرائية للنقود وإن تغير الزمان، وإلا تحدث تغيرات خطيرة بين مختلف الطبقات الاقتصادية.

وظائف النقود:

يراد بوظائف النقود، الخدمات التي تؤديها في المجتمع وهذه الخدمات يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

أولاً: وظائف رئيسية وتشمل:

١ - وسيلة للمبادلة: فالنقود تدفع للحصول على السلع والخدمات ولكن في الحقيقة فإن المبادلات تجري في حقيقتها بين القيم المختلفة، (السلع والخدمات)، وأما النقود فهي غطاء للقيمة.

٢ - مقياس للقيمة: قد استلزمت المبادلات بين الناس ظهور مقياس للقيمة يسهل عملية المبادلة ويحظى بموافقة عامة، ولكون النقود مستعملة عادة ومقبولة بصورة عامة فهي تستخدم كمقياس لقيمة السلع والخدمات.

تطور النقود

ثانياً: وظائف ثانوية وتشمل:

١ - النقود أداة لخزن القيمة: يمكن أن يحتفظ بالنقود لأية مدة مرغوبة، أي خزن القيمة أو القوة الشرائية إلى حين الحاجة إليها، وبمعنى آخر أن النقود يمكن أن تحول بسرعة وسهولة إلى أية سلعة أو خدمة وفي أي وقت ولهذا توصف بالسيولة الفريدة.

٢ - **النقود وسيلة للأداء المؤجل**: استخدام النقود كوسيلة للدفع المؤجل قد سهل المبادلات كثيراً، وهذا النوع من المبادلات أو البيع بالائتمان، والسلع لا يقتصر استبدالها بدفع النقود فوراً «أي البيع نقداً» بل يمكن مبادلة السلع مقابل الوعد بدفع النقود في المستقبل.

٣ - **النقود وسيلة في الاقتراض والإقراض**: لتمتع النقود بمزايا عديدة تجعلها أكثر ملائمة من غيرها للقيام بهذه الوظيفة، فقد أنشئت مؤسسات كثيرة جداً للتعامل باقتراض النقود وإقراضها.

٤ - النقود وسيلة لتبرئة الذمة: إذا أخلّ الفرد بأحد التزاماته أو تصرف بشكل أضر الآخرين في سمعتهم أو أشخاصهم أو أموالهم، فإن ذمته تبقى مشغولة ولا تبرأ إلا بدفع تعويض يقدر بالنقود، فالنقود قد أصبحت الوسيلة المألوفة لمؤاخذة المخل أو المتجاوز على غيره أو المرتكب لبعض المخالفات، وهذه المؤاخذة النقدية سبيل إلى تبرئة الذمة وترضية الطرف الآخر.

التطور النقدي

من قديم الزمان قد استعمل الناس أنواعاً مختلفة من السلع كمقياس للقيمة ووسائل للمبادلات وأن هذه السلع كانت تختلف باختلاف المناطق واختلاف المرحلة الحضارية، ففي المناطق الحارة استعملت أدوات الزينة لأغراض النقود «الأصداف، والفيروز» وبعض أجزاء الحيوانات كأنياب الفيل ومخالب النمر، وفي المناطق الباردة استخدمت لأغراض النقود المواد التي كانت تحظى بالقبول العام، كجلود الحيوانات أو فرائها، وفي مرحلة الرعي استخدمت الماشية والأغنام لقياس القيمة، وفي المجتمعات الزراعية استخدم الشاي والتبغ والقمح والذرة والسكر والأرز لأغراض النقود.

ولما اكتشف الإنسان المعادن وعرف بعض خصائصها، استخدمها للأغراض النقدية، وأول هذه المعادن الفضة والذهب لما يتميزان به على بقية المعادن.

وبعد أن تطورت النقود بعد ظهور المسكوكات الفضية والذهبية ظهرت الأوراق النقدية حيث كانت الأوراق النقدية في بدايتها عبارة عن وصل (سند قبض) يمثل إيداع قدر من النقود الذهبية أو الفضية لدى شخص مؤتمن، ثم صار ذلك الوصل أداة للتداول كالنقود بسبب ملائمته وذلك بتظهيره (أي بنقل ملكيته إلى شخص آخر)، ثم صارت الوصولات تُهيأ مقدماً وبفئات مختلفة وتحمل اسم المصدر لها.

وقبل أن تحل النقود الورقية محل المسكوكات الذهبية والفضية ظهرت مرحلة أخرى وهي استعمال الشيكات في مقابل الودائع المصرفية كأداة للدفع بين الأفراد والمؤسسات.

أخيراً تعد النقود الإلكترونية واحدة من الابتكارات التي أفرزها التطور التكنولوجي أما المراحل التي مرت بها النقود فهي:

أولاً- مرحلة الاكتفاء الذاتي: بدأ الإنسان حياته على وجه الأرض معتمداً على فطرته في الحصول على حاجاته وحاجات أسرته التي يعولها، وشهدت البشرية أول شكل من أشكال التعاون وهو التعاون الأسري.

بدأت الأسرة الصغيرة تتوسع وتأخذ شكل القبيلة وكانت مطالب الحياة بسيطة ومحدودة لذلك كانت القبيلة تستهلك ما تنتجه لقلة حاجاتها التي تريد إشباعها.

ثانيا- مرحلة الاقتصاد الطبيعي ((نظام المقايضة)): وهي مرحلة تبادل السلع والخدمات بعضها ببعض مباشرة، عندما لم تكن النقود معروفة.

إن هذه المرحلة افتراضية، وهي إن كانت موجودة مع سابقتها من حيث الواقع، فيعني أن البشرية لم تخترع النقود بعد.

وقد ظهر في نظام المقايضة عدد من الصعوبات نتيجة تطور الحياة الاقتصادية وازدياد الانتاج وتنوع السلع وهي:

أ - مشكلة تحقيق التوافق المزدوج للرغبات

ب - عدم صلاح نظام المقايضة لاختزان القيم

ت - صعوبة تجزئة عدة أنواع من السلع

ث - صعوبة معرفة نسب مبادلة السلع بعضها ببعض.

إن هذه العيوب في نظام المقايضة مهدت السبيل لظهور النقود.

ثالثاً- مرحلة الاقتصاد النقدي: بعد معاناة الإنسان من نظام المقايضة، بدأ يبحث عن وسيلة نافعة يتم بواسطتها تبادل السلع والخدمات وتقدر بها الأشياء ويسهل بها التعامل، فكانت النقود الحل الذي وجده الناس ملاذا من مساوئ نظام المقايضة ومرت النقود بالعديد من المراحل حتى وصلت إلى الصورة التي هي عليها الآن، وفيما يلي نستعرض تطور النقود في هذه المرحلة.

١ - النقود السلعية

ظهر أول شكل من أشكال النقود في شكل سلع مقبولة تعارف الإنسان على استخدامها كوسيط في عملية التبادل، ولقد استخدم الإنسان أنواعاً لاحصر لها من السلع كوسيط للقيمة ومقياس لها فاستخدم الإغريق الماشية كنقود، وتعارف أهل سيلان على استخدام الأفيال كنقود، واستخدم الهنود الحمر التبغ، بينما كانت نقود أهل الصين السكاكين.

٢ - النقود المعدنية:

بدأ المتعاملون يتعارفون على سلعة معينة لاستخدامها وسيلة للمبادلة، وبمرور الزمن اكتشف الناس بالتجربة أن بعض السلع الوسيطة التي استخدمت كانت أصلح من غيرها في إجراء المبادلات من حيث سهولة حملها وخفة وزنها وإمكانية تجزئتها والقدرة على الاحتفاظ بها إلى أن اتجهت المجتمعات في تطورها التدريجي وبحثها عن أفضل أنواع النقود إلى الاقتصار على استخدام المعادن النفيسة مثل (الذهب والفضة) التي أثبتت كفاءتها كنقود وتميزت بثبات قيمها

بالمقارنة بمعظم السلع الأخرى وهذا أمر في غاية الأهمية بالنسبة لوظيفتها في قياس قيم السلع.

ومن بين النقود السلعية عموماً تميزت المعادن خصوصاً تحت مصطلح النقود المعدنية (METALIC MONEY) وثمة حقيقة بشأن النقود المعدنية عموماً وهي أن لها قيمة حقيقية مستقلة عن تلك القيمة التي تحوزها حينما تستخدم كنقود أي (وسيط للاستبدال).

ولقد استخدم الأفراد والحكام، الذهب والفضة في حقبة قديمة من التاريخ وفضلها على بقية المعادن للأسباب التالية:

١ - القبول العام الذي لاقاه كل من الذهب والفضة باعتبارهما رمزاً للثراء والرخاء بين الدول، إضافة إلى تمتعهما ببريق يلفت الأنظار، مما أدّى إلى شيوع استخدامهما في صناعة الحلي.

٢ - سهولة النقل والحمل.

٣ - سهولة تمييز نوعيتهما واستحالة تزويرهما.

٤ - المتانة وعدم التآكل.

٥ - ثبات القيمة نسبياً.

٦ - القابلية للطرق وسهولة التشكيل بالوزن والشكل والحجم المطلوب.

٧ - القابلية للادخار دون التعرض للتلف أو الصدأ أو الحريق وبذلك سادت النقود المصنوعة من الذهب والفضة كوسيط في المعاملات التجارية وأصبحت النقود الذهبية بمثابة إيصال يفيد بأن حاملها أضاف قيمة معينة إلى رصيد الثروة القومية أو اكتسب حقاً بالقيمة نفسها من شخص أسهم في هذه الثروة ولقد جاء آدم سميث ليؤكد على هذا المفهوم، حيث قال إنّ جنيه الذهب هو سند أذني مسحوب على تجار المنطقة بكمية معينة من السلع الضرورية والكمالية والزيادة التي حدثت في دخل الشخص الذي تسلم الجنيه هي عبارة عن الأشياء التي يمكن شراؤها بالجنيه وليس الجنيه نفسه.

وظل الإنسان يستخدم الذهب والفضة على عرش النظام النقدي العالمي حتى أوائل القرن العشرين، وبمرور الزمن ارتقى فن سك العملات النقدية المعدنية كثيراً.

النقود الورقية (الرمزية):

كانت مهنة الصيرفة تقتصر على الاحتفاظ بودائع النقود، بغرض المحافظة عليها وحفظها من السرقة، في مقابل أجر يتناسب مع مدة بقاء الوديعة ومبلغها، بالإضافة إلى هذه المهنة فقد كان الصيارفة في ذلك الوقت يشتغلون في إقراض النقود بفائدة، مع أخذ رهونات كضمان للسداد.

مع ازدياد حجم التجارة، ازدادت الودائع لدى الصرافين، الذين سرعان ما اكتشفوا أن نسبة من الودائع تظل لديهم بصفة دائمة دون طلب، حيث دفعهم ذلك إلى استغلال هذه الأموال غير المستخدمة في عمليات الإقراض بفائدة مما أدى إلى زيادة أرباحهم من الاتجار في أموال الغير.

وحتى يغري الصيارفة أصحاب الأموال على الإقبال على عملية إيداع أموالهم لديهم تنازلوا عن اقتضاء أجر نظير حفظ النقود لديهم، ثم بعد ذلك قاموا بمنح من يقوم بإيداع نقودهم لديهم فائدة

بسعر مغر على هذه الإيداعات في مقابل إيصالات يقوم الصراف بإصدارها، وبازدياد ثقة الناس في هذه الإيصالات، تم تبادلها في السوق دون ضرورة إلى صرف قيمتها ذهباً.

ولعل أول محاولة لإصدار نقود ورقية في شكلها الحديث المعروف لدينا، هي تلك التي قام بها بنك إستكهولهم بالسويد سنة ١٦٥٦م عندما أصدر سندات ورقية تمثل دينا عليه لحاملها، وقابلة للتداول والصرف إلى ذهب بمجرد تقديمها للبنك.

ظهرت أول أشكال النقود الورقية في صورة هذه الإيصالات النمطية التي تحولت فيما بعد إلى سندات لحاملها، وأصبحت تتداول من يد إلى يد دون الحاجة إلى تظهير؛ حيث إنَّ هذه السندات تمثل ديناً على البنوك، ولذا كان من الطبيعي أن تكون مغطاة بنسبة ١٠٠٪ من نقود ذهبية لدى الصيارفة واستمر الصيارفة على هذا الوضع، إلى الوقت الذي شعرت فيه المؤسسات النقدية أن باستطاعتها إقراض النقود دون الحاجة إلى غطاء ذهبي لها، وأدى عدم تغطية البنوك لإصداراتهم من سندات بنقود ذهبية، إلى تعرض الكثير منها للإفلاس، في أوقات الحروب والأزمات النقدية، نتيجة الضغط على الودائع الذهبية وارتفاع الطلب عليها، وشعرت الحكومات المختلفة بالأثر الاقتصادي الخطير لعمليات الإصدار النقدي، قام المشرع في العديد من الدول بقصر عملية الإصدار على بنك واحد يخضع للإشراف الحكومي، أو قصره على البنك المركزي المملوك للحكومة.

وهكذا بدأ ظهور وسيط جديد للتبادل، متمثلاً في أوراق البنكنوت التي شاع استخدامها كبديل للنقود المعدنية، ولقد كانت النقود الورقية التي صدرت في أوائل القرن الثامن عشر تحمل على ظهرها عبارة تتعهد فيها الهيئة المصدرة لها بالوفاء بالقيمة الحقيقية للنقد وتحويل قيمتها الاسمية إلى ذهب عند الطلب، فهي تعد نائبة عن كمية الذهب التي يمكن استبدالها بها وكانت تتميز هذه النقود بثبات قيمتها لامكانية استبدالها بالذهب في أي وقت، بالإضافة إلى تجنب ضياع العملات المعدنية وتآكلها نتيجة تداولها وإعادة صكها وصياغتها.

مع بداية القرن العشرين تدهورت الأحوال الاقتصادية للكثير من دول العالم وكثرت الحروب ونقص غطاء الذهب مما اضطر السلطات النقدية لوقف استعدادها لصرف القيمة الاسمية للنقود الورقية بما يعادلها من الذهب.

وقد تبين صعوبة المحافظة على مثل هذه التغطية الذهبية الكاملة للنقود الورقية، المتداولة لفترة طويلة، فاحتياجات الأسواق وكثرة المبادلات تتطلب زيادة مستمرة وملموسة في كمية العملات المتداولة، بينما لا ينمو رصيد الذهب سنوياً إلا بمعدلات ضئيلة بفعل القيود الطبيعية، الأمر الذي أدَّى إلى اتجاه هيئة الإصدار نحو إنقاص احتياطي الذهب لديها حتى لا يمثل إلا جزءاً يسيراً من قيمة النقود الورقية المتداولة.

إن العملات الورقية أصبحت رمزية حقاً في هذه الحقبة، بمعنى أن قيمتها السلعية في حد ذاتها لا تساوي شيئاً، كما أنها لا تعد قابلة للتحويل إلى معدن نفيس، وتعتمد قيمتها النقدية كلياً على ما تحدده لها هيئة الإصدار، فالوضع القانوني للعملات التي تصدرها الدولة يعطيها حقاً وقوى

قانونية في تسوية المعاملات وإبراء الديون ولكنه لا يكفل لها بأي حال من الأحوال القبول العام لها من جهة الأفراد خاصة في حالات انهيار الثقة بها.

٤ - النقود الائتمانية:

جاءت النقود الائتمانية لتنهي الصلة نهائياً بين النقود والمعادن النفيسة، وأعطى انقطاع هذه الصلة مرونة كبيرة لعرضها.

وتعتبر هذه المرونة أو الحرية في الإصدار سلاحاً ذا حدين، إذ يمكن زيادة الإصدار أو إنقاصه لمواجهة احتياجات التبادل التجاري، غير أن التمادي في الإصدار يؤدي إلى إحداث موجات متتالية من التضخم وارتفاع الأسعار مما يؤدي إلى زيادة وهمية في الدخول النقدية للأفراد، لذلك يتطلب إصدار النقود الائتمانية عملية رقابة حكومية شديدة، فضلاً عن رقابة المؤسسات النقدية.

وتنقسم النقود الائتمانية إلى:

أ - النقود القانونية:

وهي النقود الأساسية المعاصرة، سميت بالنقود القانونية لأنها تستمد قوتها من قوة القانون وقبول الأفراد لها قبولاً «عاماً»، ونظراً لاحتكار البنك المركزي حق إصدارها.

وتمثل هذه النقود ديناً على الدولة تجاه القطاع الخاص، ويتحتم على البنك المركزي الاحتفاظ بأصول مساوية في قيمتها لقيمة ما أصدره من نقود، وتسمى هذه الأصول بالغطاء القانوني.

تنقسم النقود القانونية إلى:

١ - نقود ورقية الزامية:

وهي عبارة عن أوراق نقد يصدرها البنك المركزي ويكون إصدارها بناء على قواعد وقوانين تسنها السلطات التشريعية والحاكمة، هذه القواعد تقوم بتحديد الكمية التي تصدر منها.

٢ - نقود مساعدة:

وتأخذ عادة شكل مسكوكات معدنية أو في بعض الأحيان نقود ورقية ذات فئات صغيرة يكون الهدف من إصدارها تزويد الأسواق بعملات تساعد على عملية التبادل.

ب- نقود الودائع:

تتمثل نقود الودائع في المبالغ المودعة في الحسابات الجارية في البنوك وتكون قابلة للدفع عند الطلب ويمكن تحويلها من فرد لآخر بواسطة الشيكات وبذلك نجد أن نقود الودائع ليس لها كيان مادي ملموس، إذ إنها توجد في صورة حساب بدفاتر البنوك وتمثل النقود الحسابات في البنوك وليس الشيكات التي تمثل وسيلة تحويل لهذه النقود.

إذ تختلف نقود الودائع عن النقود القانونية في أنها نقود مسجل عليها اسم صاحبها ويلزم لانتقال ملكيتها تغيير هذا الاسم وذلك عكس النقود القانونية التي يطبق عليها المبدأ القانوني ((الملكية سند الحيازة)) التي تعني أن حائزها هو مالكها وانتقال ملكيتها يتم بتداولها وانتقال حيازتها من شخص لآخر.

وبهذا تعتبر الأوراق المصرفية الائتمانية العملة التجارية السائدة غالباً (في البلاد المتقدمة اقتصادياً) من ناحية ووسيلة لتجنب نقل النقود من مكان إلى آخر خوفاً من السرقة والضياع وأخطار الطريق وكذلك لسداد الديون.

٥ - نقود إلكترونية:

يلعب التطور التكنولوجي دوراً حيوياً في حياة

البشر وتمتد آثار هذا التطور إلى كافة مناحي الحياة الاقتصادية والقانونية والاجتماعية والثقافية، ظهرت في أواخر القرن العشرين مجموعة من الظواهر المختلفة التي أفرزها التقدم التكنولوجي مثل التجارة الإلكترونية، ووسائل الدفع الإلكترونية، والنقود الإلكترونية.

شهدت الحركة المصرفية حديثاً «تطوراً كبيراً» وكان من أحد شواهد هذا التطور السماح لعملاء المصارف بإجراء عمليات الشراء والبيع من خلال شبكة الاتصالات، internet، وذلك باستخدام وسائل الدفع الإلكترونية التي تتيحها هذه البنوك. ولم يقف التطور عند هذا الحد، وإنما ظهر على الساحة أيضاً ما يعرف بالنقود الإلكترونية أو النقود الرقمية: وهي عبارة عن بطاقات إلكترونية تحتوي على مخزون نقدي تصلح كوسيلة للدفع، وأداة للإبراء ووسيطاً للتبادل. ولما كانت النقود الإلكترونية تصلح لأن تقوم بغالبية الوظائف التي تقوم بها النقود القانونية أي التي يصدرها البنك المركزي فقد أضحى من المتوقع أن تحل هذه النقود الحديثة محل النقود القانونية على المدى الطويل.

وفي الواقع فإن انتشار النقود الإلكترونية وذيوع استخدامها سوف يولد آثاراً هامة من الناحية القانونية والاقتصادية والمالية، فمن المتوقع أن تفرز النقود الإلكترونية مجموعة من المخاطر الأمنية والقانونية والتي ينبغي على المسؤولين الاستعداد لها مثل مخاطر التزييف والتزوير والاحتيال، بالإضافة إلى أن النقود الإلكترونية سوف تخلق مناخاً خصباً لبعض الجرائم الخطيرة مثل جرائم غسيل الأموال والغش، من ناحية أخرى فإن من المتعارف عليه أن البنك المركزي هو الذي يعهد إليه غالبية الدول بمسألة إصدار النقود علاوة على دوره الرئيسي في رسم السياسة النقدية للدولة. ومن شأن قيام جهات أخرى غير البنك المركزي بعملية خلق النقود الإلكترونية وهو ما يجري في الواقع الآن، أن يؤثر على قدرة البنك المركزي في الحفاظ على الاستقرار النقدي من خلال إضعاف دوره في السيطرة على حجم السيولة النقدية وسرعة دوران النقود.

علاوة على ما سبق، فإن خلق النقود الإلكترونية يمكن أن يؤثر في السياسة المالية للدولة من خلال تأثيرها على حجم الإيرادات الضريبية المتوقعة، ففي ظل غياب نظام قانوني دقيق ومحكم، فإنه سيكون من الصعب على السلطات المالية المتخصصة أن تراقب الصفقات وكذلك الدخول التي يتم دفعها من خلال النقود الإلكترونية، ومن ثم فإن من شأن ذلك أن يفتح الباب أمام جرائم التهرب الضريبي وكذلك أمام تعميق ظاهرة الاقتصاد السري (under (grund economy).

دأبت الأدبيات الحديثة على استخدام مصطلحات مختلفة للتعبير عن مفهوم النقود الإلكترونية فقد استخدم البعض اصطلاح النقود الرقمية digital money أو العملة الرقمية digital currency بينما استخدم البعض الآخر مصطلح النقود الإلكترونية electronic cash وبغض النظر عن الاصطلاح المستخدم، فإن هذه التعبيرات المختلفة تشير إلى مفهوم واحد وهو النقود الإلكترونية electronic money وهذه التسمية الأخيرة هي الشائعة في الاستخدام ولدلالتها في الوقت نفسه على مضمون ومعنى هذه النقود وكما اختلف الفقهاء حول الاصطلاح، فقد اختلفوا أيضاً حول وضع تعريف محدد للنقود الإلكترونية.

فلقد عرفتها المفوضية الأوربية بأنها: قيمة نقدية مخزونة بطريقة إلكترونية على وسيلة إلكترونية كبطاقة أو ذاكرة كمبيوتر ومقبولة كوسيلة للدفع بواسطة متعهدين غير المؤسسة التي أصدرتها، ويتم وضعها في متناول المستخدمين لاستعمالها كبديل عن العملات النقدية والورقية، وذلك بهدف إحداث تحويلات إلكترونية لمدفوعات ذات قيمة محددة.

أما البنك المركزي الأوربي فقد عرفها بأنها: مخزون إلكتروني لقيمة نقدية على وسيلة تقنية يستخدم بصورة شائعة للقيام بمدفوعات لمتعهدين غير من أصدرها دون الحاجة إلى وجود حساب بنكي عند إجراء الصفقة وتستخدم كأداة محمولة مدفوعة مقدماً.

ويعتبر هذا التعريف الأقرب إلى الصحة نظراً لدقته وشموله لصور النقود الإلكترونية واستبعاده للظواهر الأخرى التي يمكن أن تتشابه معها.

لذا... فإننا نستطيع أن نعرف النقود الإلكترونية بأنها: قيمة نقدية مخزنة على وسيلة إلكترونية مدفوعة مقدماً وغير مرتبطة بحساب بنكي وتحظى بقبول واسع من غير من قام بإصدارها وتستعمل كأداة للدفع لتحقيق أغراض مختلفة.

وبذلك نجد أن أنواع النقود قد تدرجت وتنوعت بتطور النظم الاقتصادية ودرجة نموها فأصبحت النقود من المتغيرات الاقتصادية المهمة التي أصبحت تؤثر وتتأثر بغيرها من المتغيرات الأخرى والتي تشمل الإنتاج والعمالة والدخل والاستهلاك والاستثمار.

الخلاصة

كان التبادل يتم في المجتمعات البدائية عن طريق المقايضة، أي مبادلة السلع بالسلع، غير أنه مع اتساع نطاق المبادلة، وظهور تقييم العمل، لم تعد المقايضة، تفي بحاجات المجتمع الذي جاوز مرحلة البداوة، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى واسطة تقوم بها الأشياء، وتتمتع بقبول عام بحيث تستخدم في التبادل، وكانت النقود في بداية عهدها سلعة من السلع الشائعة الاستعمال، فهي في بعض المجتمعات ماشية أو نوع من الأحجار أو الأصداف بحسب ظروف كل مجتمع. ثم ظهرت النقود المعدنية تدريجياً من النحاس أو الرصاص فالذهب والفضة.

بقيت النقود المعدنية أداة التبادل ومقياساً للقيمة ردحاً طويلاً من الزمن نظراً لما تتمتع به من دوام وقابلية للتجزئة إلى قطع مختلفة الأحجام والأوزان.

كان الأصل فيها التعادل بين قيمتها التجارية وقيمتها النقدية، بمعنى أنه يستوي أن تباع كقطعة معدنية أو كقطعة من النقود، غير أن حاجة الحاكم إلى إيراد، مع عدم استقرار نظام الضرائب، دفعته إلى السيطرة على المضمون المعدني للنقود.

ومنذ ذلك التاريخ افترقت القيمة التجارية عن القيمة النقدية للعملة، واحتكر الحاكم لنفسه سلطة ضرب النقود، وأجبر الأفراد على قبولها، ولم يلبث أن انتهى ذلك إلى ظهور العملة الورقية، وتطورت هذه بدورها تطوراً كبيراً، فقد بدأت صكوكاً تخول حاملها الحق في أن يبادلها بالذهب على أساس القيمة المثبتة عليها، وساعد في ذلك أن العملة الورقية كانت في بداية أمرها تستند إلى غطاء ذهبي بنسبة ١٠٠٪.

ثم تلاشى هذا الحق وأصبح الأفراد ملزمين

قانوناً بقبولها في التعامل، وليس معنى ذلك أن الدولة تصدر العملة الورقية دون قيد أو شرط، فإن الإسراف في استعمال هذه السلطة يعرض النظام الاقتصادي لأخطار فادحة، تتمثل في التضخم النقدي، والارتفاع الشديد في الأسعار، وزعزعة الثقة في النقود، ولا توجد حكومة تقدر مسؤوليتها تقدم بسهولة على هذه المخاطر، لذلك كان إصدار العملة الورقية، من قبل الدولة أو البنك المركزي يخضع لتنظيم دقيق وإدارة ورقابة فعالة، ولم يقف تطور النقود عند حد ظهور العملة الورقية وشيوع استعمالها.

كما أن نمو النظام الائتماني اقترن بظهور الودائع المصرفية، واستخدامها عن طريق الشيكات في تسوية كثير من المعاملات، وهي تؤدي ما تؤديه النقود تماماً من وظائف، ومن ثم فهي تسمى بالنقود الائتمانية وكلما تقدم النظام الاقتصادي وألف الناس التعامل مع البنوك، اتسع نطاق النقود الائتمانية، وقد طغى استخدامها في بعض البلاد على استخدام أنواع النقود الأخرى.

وفي أواخر القرن العشرين ظهرت مجموعة من الظواهر المختلفة التي أفرزها التقدم والتطور التكنولوجي مثل التجارة الإلكترونية ووسائل الدفع الإلكترونية، والنقود الإلكترونية، حيث شهدت الحركة المصرفية تطوراً كبيراً وكان من أحد شواهد هذا التطور السماح لعملاء المصارف بإجراء عمليات الشراء والبيع من خلال شبكة الاتصالات ،internet، وذلك باستخدام وسائل الدفع الإلكترونية التي تتيحها هذه البنوك، ولم يقف التطور عند هذا الحد، وإنما ظهر على الساحة أيضاً ما يعرف بالنقود الإلكترونية أو النقود الرقمية.

وبعد الرجوع إلى ما تيسر لي من التفاسير، فلاحظت جميعها قد أجمعت على تفسير الآية الكريمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾

(الآية ١٩ سورة الكهف)

على النحو التالي:

بعد أن استيقظ أصحاب الكهف من رقودهم، دار حوار بينهم حول مدة لبثهم في الكهف، حتى قال سيدهم وكبيرهم ويدعى مكسليمينا ابعثوا رجل من رجالكم ويدعى تمليخا بنقودكم إلى مدينة افسوس ليجلب لنا الطعام.

فالمهم في مجال بحثنا ذكر النقود في الآية الكريمة، وقد أجمع المفسرين بأن النقود التي كانت لديهم هي نقود معدنية مضروبة من الفضة.

ونستخلص من هذه الآية الكريمة مايلي:

١. استعمال الإنسان للنقود في معاملاته الاقتصادية منذ زمن بعيد حيث تشير بعض المصادر للقرن الثامن قبل الميلاد.
٢. النقود المعدنية، هي أول النقود التي عرفها واستعملها الإنسان.
٣. النقود المعدنية المضروبة من المعادن الثمينة (الفضة، الذهب) هي أولى النقود التي استعملها وفضلها الإنسان.

بهذا القدر، وبتوفيق الله أنهي بحثي الذي لا تكتمل جوانبه إذ إن الكمال لله وحده.



القرآن الكريم

المصادر

١. البيضاوي، القاضي ناصر الدين الشيراوي، تفسير البيضاوي، ١٩٨٨، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.

٢. الراغب الأصفهاني، أو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، بيروت، د. ت.

٣. الزمخشري، أبو القاسم محمود ابن عمر، أساس البلاغة، تح، عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة المثنى، د.ت.

٤. السيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تفسير الجلالين، دمشق مكتبة الملاح.

٥. ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١٩٧٢، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة.

٦. الفراء، أبو يعلي محمد بن الحسين الحنبلي، الأحكام السلطانية للقاضي، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ١٣٥٧هـ، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر.

المراجع:

١ - أحمد، عبد الرحمن يسري، اقتصاديات النقود، ١٩٧٩م، دار الجامعات المصرية الإسكندرية.

٢ - أبو الفتوح، علي باشا، في القضاء والاقتصاد والاجتماع، مطبعة المصارف، مصر، د.ت.

٣ - بحر العلوم، محمد السيد علي، النقود الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٨٧هـ١٩٦٧م، منشورات المكتبة الحيدرية، مطبعتها النجف.

٤ - حجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠ دار الكتاب العربي بمصر.

٥ - خليل، محسن في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والأعلام، بغداد.

٦ - الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.

٧ - الدلي، عبد الغني، محاضرات في النقود والبنوك ونظام النقد والمصارف العربية ١٩٧٢، رسالة ماجستير، الرباط.

٨ - زكي، إبراهيم، النقود وسيلة المبادلة، مجلة الأزهر، المجلد الحادي عشر، ١٩٤٠م، مطبعة الأزهر.

٩ - عاشور، محمد، دراسة في الفكر الاقتصادي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، دار الاتحاد العربي.

١٠ - عزيز، محمد، النقود، د.ت.

١١ - كاظم، مراد، البورصة وأفضل الطرق في نجاح الاستثمارات المالية، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، المطبعة التجارية، بيروت.

١٢ - محمد، عبد الرحمن فهمي، النقود العربية ماضيها وحاضرها، المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والإرشاد، المؤسسة المصرية للطباعة، دار القلم، القاهرة، د.ت.

١٣ - مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الإمام الصادق، عرض واستدلال د.ت.

١٤ - الموسوعة العربية الميسرة، ١٩٨١، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت- لبنان.

مقالات

نقد
لأربع نشرات تراثية

د. عبد الرازق حويزي
كفر الزيات - مصر

نقد لأربع نشرات تراثية

التعريف بالبحث:

يتناول هذا البحث بالنقد أربع نشرات، مستقاة من التراث العربي، بينها عدة روابط؛ منها: أنها تنتمي إلى التراث العربي، وتنضوي تحت عصر واحد وهو العصر العباسي، وتنبع من منبع واحد، وهو الفن الشعري الآسر، ومنها أن صانعها محقق واحد؛ وهو «هلال ناجي»، وقد تمت المعالجة النقدية لهذه النشرات من عدة جوانب متباينة تطلعًا إلى استكمالها وتصحيح ما بها من أوهام.

أولا: نشرة ديوان «الأخيطل الأحوازي»:

«الأخيطل الأحوازي» شاعر من شعراء العصر العباسي، لم تصل إلينا مخطوطة ديوانه الشعري، وكذلك لم تحمل إلينا مصادر التراث العربي كثيرًا من شعره، وما بقي منه عبارة عن مقطعات قصيرة، ونتف قليلة مبثوثة في تضاعيف هذه المصادر، دفعت «هلال ناجي» إلى جمعها وتحقيقها، ونشرها عام ١٩٧٨م في ع ٩ من مجلة الخليج العربي- جامعة البصرة، واحتلت نشرة الشعر والتقديم له من ص ١٢١ - ١٢٨، وحصيلتها (٥٩) بيتًا، (٢٠) مقطعة ونتفة شعرية، تبيَّن بعد فحصها أن فيها شعرًا لشعراء آخرين خلطه المحقق بشعر «الأخيطل الأحوازي».

ثم نهض المحقق بوضع مستدرك على هذا المجموع الشعري، نشره في ط١ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين ٣٠٦/١ - ٣٠٩، وأعاد نشره عام ١٩٩٨م في ط٢ لهذا الكتاب ص ٣٣٦/١ -٣٤٠، وجملته (١١) مقطعة ونتفة شعرية، منها بعض النتف مخلوطة أيضًا بشعر الشاعر على ما سيتضح في السطور التالية.

وما إن هممت بإرسال هذا البحث إلى هذه المجلة الغراء حتى وقع في يدي بحث للمحقق نشره في مجلة العرب ج٥ - ٨ - ١٤٢٩ - ١٤٣٠هـ تحت عنوان: «استدراكات على جملة من الدواوين»، فيه استدراك على شعر «الأخيطل»، وجاء هذا الاستدراك في ص ٣٨٣ - ٣٨٥ من ج ٥-٦،

وعندئذ تراجعت عن إرسال بحثي لإسقاط ما استدركته، وسبق هو إلى نشره، ومن ثم الإمساك على ما لم يرد في سائر ما نشره المحقق بخصوص هذه النشرة لهذا المجموع الشعري . وجملة ما جمعه المحقق «للأخيطل الأحوازي» في جميع محاولاته لنشر شعر هذا الشاعر هي (٣٣) مقطعة ونتفة، اشتملت على (١٠٠) بيت، والحقيقة أن هذه الحصيلة ليست كل ما نظم الشاعر، كما أنها ليست كل ما ضمنه المصادر من شعره، فقد فاتت المحقق بعض الأشعار، وأقول: فاتته لأن ما تمَّ استدراكه هنا إنما التقط من مصادر رجع إليها، وتولى بنفسه تحقيق بعضها، هذا إلى جانب اشتمال عمله في جمع شعر هذا الشاعر على بعض الأوهام التي دعتني إلى تحبير هذه السطور المتواضعة جانحًا بعمله خطوة نحو الكمال، ومحاولاً سد ما به من ثغرات، وسأوزع نقدي لنشرة شعر هذا الشاعر على ثلاثة عناصر هي:

١ - ما يلزم إضافته إلى ما نشر من شعر «الأخيطل الأحوازي».

٢ - ما يلزم حذفه مما خلصت نسبته «للأخيطل الأحوازي» في محاولات المحقق لجمع شعره واستدراكه عليه.

٣ - المحقق بين المجموع الشعري وتحقيقه لكتاب «حدائق الأنوار وبدائع الأشعار»، وأبدأ بالعنصر الأول، وهو:

١ - ما يلزم إضافته إلى ما نشر من شعر «الأخيطل الأحوازي»:

ذكرت أن المحقق لم يستقص في محاولته لجمع شعر «الأخيطل»، ولا في الاستدراك عليه كل الشعري ببعض النتف والمقطعات، تلقطتها من مصادر رجع إليها المحقق، ومصادر لم يرجع إليها على الرغم من أنها كانت مطبوعة قبل قيامه بنشر شعر الشاعر بزمن، وكان من الأفضل للمحقق وللعمل وللباحثين استقصاء ما المصادر المطبوعة من شعر الشاعر أولاً، وهذا أيسر - من وجهة نظري - من تركيز المحقق في جمع شعر «الأخيطل» على المصادر المخطوطة ؛ لأن تركيزه في الجمع على المصادر المخطوطة يوهم القارئ بأن المصادر المطبوعة لم يعد فيها ما يضاف إلى شعر الشاعر، وليس الأمر كذلك، وهذا المنهج ملموس في كثير من تحقيقات المحقق، أثبت هنا ما استدركته ليكون تتمة لما نشر من شعر الشاعر تاركًا ما في جعبتي من روايات وتخريجات إلى وقت آخر ومجال آخر:

(أ) ما خلصت نسبته «للأخيطل الأحوازي»:

(١) قال «الأخيطل الأحوازي»: [من الكامل]

قلتُ المقــامَ وناعبٌ قــال النّوى
فعصيتُ أمــري والمطـاعُ غُـرابُ

التخريج: البديع لابن المعتز ٤٦، ونسب «للأخطل» خطأ في الصناعتين ٣٢٨ ولم يرد في ديوانه.

(٢) وقال: [من الكامل]

١ - ورَمَــى النَّديمُ بماءِ مُـزْنٍ رأسَـهَا
فرمَتْــهُ مــن أضعَـافِـهــا فـي الـراسِ

٢ - وحسا مصونَتَها فأرخَتْ نفسَها
حتى احتَسَتْ بالسُّكرِ نَفْسَ الحَاسي

التخريج: البديع لابن المعتز٤٦-٤٧.

(٣) وقال: [من المنسرح]

١ - تشكو إليَّ النَّوى فقلتُ لها:
دعي النّوى فالزّمانُ أحرضَها

٢ - إنّي لممَّنْ نشا بعدْوتها
ومن تصدّى لها فأعرضَها

٣ - أطمعتُ جوزَ الفلا غواربَها الـ
ـمُلْدَ ومن قبلُ كانَ أمحضَها

٤ - تعلمُ عيسى أنْ سوف يُنحِفُها
ما كانَ من قبلِ ذاك عرَّضَها

٥ - غدتْ عشارًا وبُدْنًا فبرى
نَصِيَّ من بُدْنِها وأجهَضَها

التخريج: الأشباه والنظائر للخالديين ٢/٢٨١.

(٤) وقال: [من مجزوء الكامل]

لا نجمَ إلاّ البيضُ والـ
ـبيضاتُ والدّرقُ اللّوامعْ

التخريج: الأشباه والنظائر للخالديين ٢/٣٥٤.

(٥) وقال: [من الكامل]

١ - كَمْ جَحْفلٍ طارتْ قدامى خيْلِه
خلفتُه يوم الرّدى مَنتُوفا

٢ - أعلمتَ بابكَ وهو رأسٌ أنّه
سيكونُ بعدكَ حافرًا ووظيفا

التخريج: البديع لابن المعتز٤٦، ونسب للأخطل خطأ في الصناعتين ٣٢٨.

(٦) وقال: [من الطويل]

١ - إذا دَلّهُ عزمٌ على الجود لم يَقلْ
غدا عُودُها إن لم تَعُقْها العوائقُ

٢ - ولكنّه ماضٍ على عَزْمِ يومه
فيفعلُ ما يرضاه خَلْقٌ وخالقُ

التخريج: البديع لابن المعتز ٦٤، وبلا نسبة في الصناعتين ٤٢، ورواية البيت الأول فيه هي: «الجزم لم... غدا غدها».

(٧) وقال: [من مخلع البسيط]

وَحُرِّمَ عُرفُ طاؤوسٍ بذِرْوَتِه
وجَوْزُه كاختلاط الكحْلِ بالشَّهَلِ

التخريج: ديوان أبي نواس ٥/٨٠.

(ب) ما نسب إليه وإلى غيره:

(١) ونسب إليه وإلى غيره: [من المنسرح]

يا ظبيَ عبد الحميد ما صَنَعَتْ
عَيْناكَ بالقلب؟ أورثتْ كُربا

التخريج: هذا البيت وثلاثة أبيات بعده للقصافي طبقات الشعراء لابن المعتز ص ٤١٤، وهي في مختصر هذا الكتاب ٤٤ب للأخيطل كما قال الأستاذ عبد الستار فراج في تحقيقه لهذا الكتاب ص ٤٦٣.

(٢) ونسب إليه وإلى غيره (١٢) بيتًا من القصيدة الدعدية، أولها البيتان التاليان: [من الكامل]

١ - بَيْضاءُ أُلبستِ الأديمَ أديـ
ـمَ الحُسْنِ فهو لجلدها جِلْدُ

٢ - فالوجهُ مثلُ الصّبح مُبْيَضٌ
والفرعُ مثلُ الليل مُسْودُ

التخريج: هذان البيتان ومعهما (١٠) أبيات للأخيطل في حماسة الظرفاء، وهي من القصيدة الدعدية التي تنسب إلى عدد من الشعراء؛ منهم: العكوك، وأبو الشيص الخزاعي، ولغيرهما، والجدير بالذكر أن هناك مصادر كثيرة تواردت على رواية كثير من أبيات هذه القصيدة، وينظر تخريجها في هذين الديوانين، وسيأتي ذكر هذه القصيدة وأرقام صفحات هذه المصادر فيما بعد.

(٣) ونسب إليه وإلى ابن المعتز: [من الكامل]

١ - وإذا النميمةُ للرياح جرَتْ
مـا بينهنَّ وخانَـها الصَّبرُ

٢ - طلعت كمُعْتنقٍ ومفترقٍ
يُدني الهوى ويُباعدُ الهجرُ

٣ - ملأتْ مداهنَها السَّماءُ ندَى
أعناقُها من ثقلِهِ صُعْرُ

التخريج: المحب والمحبوب ٣/٧٠، وحدائق الأنوار ١٥٨، وهي لابن المعتز، انظر في ذلك هامش المحب والمحبوب.

٢ - ما يلزم حذفه مما خلصت نسبته «للأخيطل الأحوازي» في محاولات المحقق لجمع شعره واستدراكه عليه:

مما لا ريب فيه أن مهمة جامع الشعر ومحققه لا تقتصر على عملية جمع الشعر فقط، فلكي يحوز جامع الشعر - إلى جانب كونه جامعًا - صفة المحقق يلزمه التثبت والتحقق مما يجمع، ولن يتسنى له ذلك إلا ببذل الجهد والتحري من خلوص نسبة ما جمعه للشاعر الذي يجمع له، ولا يركن إلى التذرع - على ما تذرع به محقق هذه النشرات - بعبث الرواة، أو فساد ذمم النساخ، وأوهام المؤلفين، وشيوع ظاهرة التدافع في الشعر العباسي، وغير ذلك، إذ المحقق مطالب كي يقدم عملاً علميًّا يعتد به في البحث العلمي وبالتالي تنسحب عليه صفة العلمية أن ينص على ما هو غير خالص النسبة لشاعره مما جمع له من شعر حتى لا يخلط شعر الشاعر بشعر غيره من الشعراء، ومن ثم تتضح لدارس شعر الشاعر حقيقة الأمر في صحة نسبة الشعر الذي جمعه لهذا الشاعر من عدمها، ومن ثم تتم دراسته على أساس سليم، وبالتالي تكون النتائج والأحكام على ما بين أيدينا من شعر الشاعر على جانب كبير من الصواب، وبالنظر إلى مجموع شعر " الأخيطل الأحوازي " لوحظ أن جامعه لم يتحقق من نسبة الشعر المجموع إلى الشاعر، إذ وردت في محاولاته (٧) نتف ومقطعات من جملة (٣١) نتفة على أنها خالصة النسبة لهذا الشاعر، وليس الأمر كذلك، هذا بيان بهذه المقطعات:

(١) المقطعة رقم (٢)، وتقع في ثلاثة أبيات، هي: [من الكامل]

١ - أما ترى طمْرَين بينهما
رَجُلٌ ألحَّ بهَزْلِه الجِدُّ

٢ - فالسيفُ يَقطعُ وهْوَ ذُو صَدءٍ
والنَّصْلُ يَبْري الهامَ لا الغِمْدُ

٣ - لن ينفعن السيفَ حِلْيَتُهُ
يومَ الجِلادِ إذا نَبا الحَدُّ

التعقيب: أدرجها المحقق في نشرة شعر الأخيطل ص ١٢٤، ووضعها تحت رقم (٢)، وخرجها على حماسة الظرفاء ٧٥/١ فقط، وهذا التخريج يقطع بأنها خالصة النسبة للأخيطل،

إذ لم يشر إلى تدافعها - والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فهي من القصيدة الدعدية الشهيرة المتدافعة بين طائفة من الشعراء منهم: أبو الشيص الخزاعي، فقد وردت في ديوانه ضمن قصيدة في ٦٦ بيتًا ص ٤٢- ٥١، وللعكوك في ديوانه من قصيدة في (٦٦) بيتًا ص ١١٨، وقد استدرك محققنا عليها منسوبة للعكوك طائفة من الأبيات، نشرها على أنها خالصة النسبة إليه في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ٢٤٢/١- ٢٤٣، وبهذا أوقعنا في حيرة، هل الأبيات للأخيطل كما وضعها المحقق ذاته في نشرته له؟ أم هل هي للعكوك كما استدركها هو نفسه على ديوانه دون إشارة إلى تدافعها أيضًا؟! وتنسب القطعة لديك الجن في ديوانه ٢٦٤ باختلاف يسير في رواية بعض ألفاظها، وبإشارة إلى تدافعها، وتنسب لغير هؤلاء الشعراء، وانظر تخريجها في ديوان ديك الجن، وديوان العكوك، وأبي الشيص. ومن ثم يلزم إخراجها من الصحيح من شعر «الأخيطل» ووضعها ومثيلاتها في قسم خاص بالمتدافع من شعر الشاعر.

(٢) النتفة رقم (٦)، وهي في بيتين، هما: [من المديد]

يـا نـسـيـمَ الـرَّوضِ فـي الـسَّحَـر ... وشـبـيـهَ الـشَّـمْـسِ والـقـمـرِ

إنَّ مَـنْ أسـهـرتَ لـيـلـتَـهُ ... لَـقـريـرُ الـعـيـنِ بـالـسَّـهـرِ

التعقيب: أدرج المحقق البيت الثاني فقط في نشرته لشعر الأخيطل ص ١٢٤على أنه خالص النسبة إليه. قلت ليس هذا بصحيح، فقد ورد مع البيت المثبت بيت قبله بلا نسبة في الزهرة ٣٨٧/١، والبصائر والذخائر ٦٦/١، وحماسة الظرفاء٩/٢، والبيتان لماني الموسوس في ديوانه ٢٦٩، وانظر ما به من مصادر ص ٣٠٦، وعجز الأول منهما ضمن قصيدة بلا نسبة في مصارع العشاق ٩٦/٢.

(٣) النتفة رقم (٨)، وهي في بيتين، هما: [من البسيط]

سَقيًا لأرضٍ إذا ما شئت نَبَّهَني ... بعد الهدوء بها قرعُ النواقيس

كأنَّ سوسَنها في كُلِّ شارقة ... على الميادين أذنابُ الطواويس

التعقيب: أُدرجتْ هذه النتفة في مجموع شعر «الأخيطل الأحوازي» ص١٢٥، وخُرِّجت على طائفة من المصادر، يضاف إليها الدر الفريد ٣٦٠/٣، والمحب والمحبوب ١١٢/٣، وانظر ما به من مصادر، والتذكرة الفخرية ٢٣٧، ولا توجد في المجموع الشعري إشارة إلى تدافعها، وعلى الرغم من نسبتها في هذه المصادر «للأخيطل» أقول: إنها ليست خالصة النسبة إليه، فهي في الأغاني ج١٠/ ١٦٨ بلا نسبة، ولمهزم بن خالد العبدي في ربيع الأبرار١/ ١٤٩، ولابن المعتز في ديوانه ٢٨٧/٣، وانظر ما به من مصادر، وفي بعض المصادر اختلاف يسير في رواية بعض الألفاظ.

(٤) الرجز المدرج في صفحة ١٢٧، وهو:

جـاريـة سـمـيـحـة الـقـيـاد ... جـاريـة نُـوَّامـة بـالـوادي

مُـسـودَّة مُـبـيـضَّـة الأيـاديـكـم ... حَـمَّـلْـتَ لِـمُـقـتِـرٍ مـن زاد

نقد لأربع نشرات تراثية

التعقيب: أدرج المحقق هذا الرجز في مجموع شعر الأخيطل الأحوازي دون إشارة إلى أنه لأبي تمام في ديوانه٤/٥١٢ من أرجوزة في ٣٠ شطرًا مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ، لذا يلزم حذفه مما خلصت نسبته للأخيطل الأحوازي في مجموع شعره.

(٥) النتفة التالية: [من الرجز]

١ - انظُرْ إلى السَّوسَنِ في منبتِه
فإنَّه نَبتٌ عَجيبُ المَنظرِ

٢ - كأنَّهُ ملاعقٌ من ذهبٍ
قدْ خُطَّ فيها نُقَطٌ من عَنبرِ

التعقيب: استدرك المحقق هذه النتفة على نفسه، ووضعها تحت رقم (١) في المستدرك على ديوان الأخيطل الأحوازي ضمن كتاب المستدرك على صناع الدواوين ص ٣٠٦/١ - ط١، ص ٣٣٦/١ - ط٢ دون إفصاح عن تدافعها، وخرجها على مخطوطة حدائق الأنوار وبدائع الأشعار، وعندما نشر هذه المخطوطة ١٩٩٤م قال: إنه لم يجدها فيما نشره لشعر الأخيطل، وهذا صواب لا غبار عليه، غير أن اللافت للنظر أن يفصح المحقق نفسه عن تدافع هذه المقطوعة في تحقيقه كتاب حدائق الأنوار ص ٢٢٨ في قوله: «إنهما للسري الرفاء في ديوانه ٢٨٣/٢، وهما في نهاية الأرب للصنوبري وقيل: للرفاء ٢٧٦/١١»، ولا يذكر هذا التدافع عام ١٩٩٨م في ط٢ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين. قلت: يلزم تخريجها على ديوان الصنوبري، وهي فيه ٤٨١، ونص محققه على نسبتها للسري الرفاء، وفي روايتها اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٦) الرجز التالي:

قل لابنِ حُجرٍ ذي السَّماحِ الخِضْرَمِ
لا زلتَ كالوَرْدِ نَضيرَ الميسَمِ
ونافذًا مثلَ نفاذِ الأسْهُمِ
في عزِّ دينارٍ ونُجْحِ درْهَمِ

التعقيب: أدرج المحقق هذا الرجز تحت رقم (١٠) في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ط٢ ص ٣٣٩/١ وخرجه على التحف والهدايا ١٨- ١٩ فقط، قلت: هو للأخيطل أيضًا في الغرر والعرر٤٤٩، ومخطوط خزانة الأشعار (غير مرقم) معهد المخطوطات العربية برقم ١٢٧٨، والأشطار الثلاثة في محاضرات الأدباء ٨٣/٢ بلا نسبة، وهي ماعدا الشطر الأول لأبي أسامة الكاتب في بهجة المجالس ٢٨٧/١ باختلاف في رواية بعض الألفاظ في بعض هذه المصادر .

(٧) المقطعة التالية: [من المنسرح]

١ - جاءتْ بوجهٍ كأنَّهُ قَمَرٌ
على قوامٍ كأنَّه غُصُنُ

٢ - حتى إذا ما استوَتْ لمجلسِها
وصارَ في حِجرِها لها وَثَنُ

٣ - غنَّتْ فلم تبقَ فيَّ جارحةٌ
حتى تَمنَّيتُ أنَّها أُذُنُ

التعقيب: أدرج المحقق هذه المقطعة تحت رقم (١١) في استدراكه على ديوانه ص ٣٤٠/١ ط٢ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين، وخرجها على المنصف فقط، ولم يشر إلى تدافعها. قلت: هي للأخطل في معاهد التنصيص ٢٣/٤، وقد أشار إلى ذلك محقق كتاب المذاكرة في هامش

ص١٩٣، وهي لكشاجم في ديوانه ٤٩٧، وانظر ما به من مصادر، والأول والثالث لسليمان بن عبد الله بن طاهر في المذاكرة ١٦٢، والثالث وحده بلا نسبة في الكتاب ذاته ١٩٣، وهي في ٤ أبيات لجعفر بن محمد بن أحمد بن حذار في معجم الأدباء ٧٩١، والبيتان ١،٣ بلا نسبة في الفخرية ٢٣٠، وهناك بعض اختلافات يسيرة في رواية بعض ألفاظ المقطعة في بعض المصادر.

ومما تجدر الإشارة إليه أن القصيدة رقم (١١) في المجموع الشعري خرجها المحقق على طبقات الشعراء لابن المعتز ٤١٢ - ٤١٣، ولم يذكر ما قاله محقق هذا الكتاب؛ حيث قال في ص ٤٦٣: إنها في مختصر الطبقات ٤٥ ب للقصافي الأصغر. قلت: نسبتها للأخيطل راجحة ولكن ينبغي الإشارة إلى ذلك.

فيلزم إخراج هذه المقطعات مما خلصت نسبته للأخيطل الأحوازي في ديوانه، ووضعها في نهاية المجموع الشعري في قسم خاص تحت عنوان: «ما نسب للأخيطل الأحوازي وإلى غيره من الشعراء»، لأن في الإبقاء عليها هكذا دون إشارة إلى تدافعها فيه إيهام للقارئ والباحث أنها خالصة النسبة إليه، وليس الأمر كذلك على ما تم إيضاحه سلفًا.

٣ - المحقق بين تحقيقه لشعر «الأخيطل الأحوازي» وتحقيقه لكتاب «حدائق الأنوار وبدائع الأشعار»:

قلت آنفًا: إن المحقق نهض بجمع شعر «الأخيطل الأحوازي»، وأقول هنا: إنه قام أيضًا بتحقيق كتاب «حدائق الأنوار وبدائع الأشعار»، ونشره عام ١٩٩٤م، وقد ورد في هذا الكتاب قدر صالح من شعر «الأخيطل الأحوازي»،كان المحقق قد استخرجه من قبل من مخطوطة هذا الكتاب قبل أن ينهض بتحقيقه، وعندما نهض بتحقيقه خرَّج الشعر الوارد فيه منسوبًا «للأخيطل» على ما نشره من شعره، إلا أن القارئ يجد بعض الأوهام في تخريج شعر «الأخيطل» في هذا الكتاب على المجموع الشعري الذي صنعه المحقق ذاته للشاعر، فمثلاً:

(١) المقطعة رقم (١)، ص١٢٤ في المجموع الشعري، ومطلعها:

لـلآس فـضـلُ بـقـائـه ووفـائـه
وَدوامُ نُـضْـرتِـه عَـلى الأوْقـاتِ

التقطها المحقق من بعض المصادر، منها مخطوطة حدائق الأنوار، وقال في تخريجها أثناء تحقيقه لهذه المخطوطة في هامش ص ٢٥٩: المقطعة أخل بها ديوانه، وانظر كتابنا المستدرك على صناع الدواوين. قال هذا على الرغم من أنه هو الذي تولى بنفسه جمعها وإدراجها في ديوان «الأخيطل» معتمدًا على مخطوطة هذا الكتاب! قلت: المقطعة ليست موجودة في كتاب المستدرك، وموجودة في المجموع الشعري الذي صنعه للشاعر بالرقم السابق.

(٢) وكذلك المقطعة رقم (١٣)، ص ١٢٦ ذات المطلع:

هـذي الشَّقَائقُ قـد أبصرت حمرتَها
مُـنْـتَـشِـرفَـاتٍ عَلى عِيدانِهَا الذُّلِ

جمعها من بعض المصادر؛ منها مخطوطة حدائق الأنوار وبدائع الأشعار، وأدرجها في نشرته للمجموع الشعري، وقال في تخريجها أثناء تحقيقه لكتاب حدائق الأنوار في هامش ٢٤٣: إنها ليست

في مجموع شعر الأخيطل الأحوازي. قال هذا على الرغم من قيامه بنفسه بجمع شعر هذا الشاعر! وأقول: المقطعة في الديوان برقمها المثبت آنفًا.

(٣) وحدث مثل هذا فيما ذكرته تحت رقم (٥) من العنصر السابق، لذا لا وجه للتكرار هنا.

فما تفسير هذا الأمر ؟ تفسيره يتمثل في عدم رجوعه في التخريج إلى ديوان «الأخيطل الأحوازي»، ومجانفته للمنهج العلمي في الجمع والتحقيق والتسرع مما حدا به إلى أن يخلط شعر الشعراء الذين جمع دواوينهم بشعر غيرهم، ولو كان يداوم على تقليب صفحات أعماله، ويتعهدها بالتصويب والتنقيح والتحديث لكفاه وشفانا قوله: ارجع إلى ديوانه فقط دون أن يكلف نفسه حتى مجرد إثبات رقم الصفحة.

ثانيًا: نشرة ديوان «أبي هفان»:

«أبو هفان» أديب كبير من أدباء العصر العباسي، تعددت اتجاهاته الثقافية، فكان مؤلفًا وشاعرًا وناقدًا، وله آثار ملموسة في كل ذلك، يأتي في صدارتها كتاب أخبار «أبي نواس»، وديوان شعر «أبي طالب»، وكتاب الأربعة في أخبار الشعراء، ومجموع شعره اللذان نهض «هلال ناجي» بنشر ما بقي منهما في مجلة المورد في مج ٨ - ع٣- ١٩٧٩م، مج ٩ - ع١ - ١٩٨٠م.

وما يعنيني هنا هو المجموع الشعري الذي نشره في مجلة المورد ص ١٨٧ - ٢٠٦ - مج ٩ - ع١ - ١٩٨٠م، لذا سأترك الحديث عمّا سواه، وسأركز اهتمامي على محاولات المحقق لجمع شعر هذا الشاعر، فأقول: إنه نشر بعض الاستدراكات عليه ربما يصعب على المرء الوقوف عليها، هذا بيان بها على ما ورد في كتاب «نشر الشعر وتحقيقه في العراق» ص٤٢:

١ - الاستدراك الأول نشره عام ١٩٨٦م في مجلة المورد العراقية في مج ١٥ - ع٢ - ص ٢١٨ - ٢١٩.

٢ - ثم أعاد نشره عام ١٩٩١م في ط١ كتاب المستدرك على صناع الدواوين/٣١٠/١ - ٣١٣.

٣ - الاستدراك الثاني نشره عام ١٩٩٨م في ط٢ للكتاب السابق ٣٤١/١ - ٣٤٦، وهو غير ما سبق أن نشره، وضمنه الكتاب الذي أصدره مؤخرًا عن «أبي هفان».

وورد في كتاب «نشر الشعر وتحقيقه في العراق» ص٤٢: ما نصه «نشر محمد حسين الأعرجي ملاحظات على العمل في مجلة العرب ج٥ - ٦، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م، ص ٣٤١ - ٣٤٢». قلت: لم أر مستدرك محمد حسين الأعرجي في مجلة العرب ورأيت استدراكًا له في كتابه أوهام المحققين ص ٨٠ وما بعدها.

قلت: ربما يصعب على المرء الوقوف على استدراكات المحقق ! لماذا ؟ لأنه اتبع في الطبعة الثانية لكتاب المستدرك على صناع الدواوين منهجًا في معظم استدراكاته لم يتحقق هذا المنهج في الاستدراك على ديوان «أبي هفان»، يتلخص هذا المنهج في أنه آثر أن يأتي كل مستدرك في الطبعة الثانية لهذا الكتاب شاملاً لكل ما سبق أن نشره سلفًا من استدراكات، أما تصرفه مع المستدرك على ديوان «أبي هفان» فكان غير ذلك، حيث لم يجمع فيه كل ما سبق أن استدركه ونشره على هذا الديوان في الطبعة الثانية لكتاب المستدرك، واستدراكه في هذه الطبعة - حسب منهجه فيها - يفيد بأن ليس ثمة شعر آخر استدركه على عمله في

هذا الديوان سوى ما ورد في ط٢ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين، وليس الأمر كذلك! ومن هنا يتأكد أنه صنع مستدركين على هذا الديوان، آخرهما لا يضم مادة أولهما، وفي هذا خلل منهجي في الطبعة الثانية لكتاب المستدرك على صناع الدواوين.

٤ - قلت ذلك قبل وقوفي مؤخرًا على الكتاب الذي أصدره المحقق عن دار الزمان - دمشق - العام الماضي ٢٠٠٨م، تحت عنوان: «أبو هفان شاعر عبد القيس في العصر العباسي: حياته وديوانه»، ويقع هذا الكتاب في ٨٤ صفحة، احتلت الدراسة من ص ١ - ٣٤، واحتل الديوان من ص ٣٥ - ٦٢، واحتلت الفهارس من ص٦٣ - ٨٤، وقد جمع المحقق في هذا الكتاب كل محاولاته السابقة لجمع شعر هذا الشاعر وأضاف إليها أشياء قليلة، وبلغ المجموع الشعري (٩١) ما بين بيت يتيم، ونتفة ومقطعة وقصيدة، ضمت (٢٣١) بيتًا، وبيتين متدافعين، أخرجهما المحقق في هذه النشرة في قسم خاص بهما في آخر الديوان.

وقد نظرت في محاولات المحقق لجمع شعر «أبي هفان» فلحظت بعض الخلل في عدة جوانب، يأتي في مقدمتها ترك ملاحقة الشعر في بعض المصادر التي كانت مطبوعة ومتداولة قبل نهوضه بعملية الجمع والتحقيق، ومن هذه الأوجه أيضًا قيامه بخلط شعر «أبي هفان» بشعر غيره من الشعراء، ومنها مجانفته للمنهج العلمي السليم بزهده في زيادة توثيق نسبة الشعر إليه بوساطة استقصاء مصادر التخريج، ومنها تركه أمر لازم من لوازم التحقيق كالقعود عن رصد روايات الأبيات في المصادر، ولا يخفى على القارئ والباحث أهمية هذا الرصد، فربما تكون هناك رواية من بين هذه الروايات لإحدى المقطعات تخدم الدارس، وتنفع القارئ.

لذا رأى كاتب هذه السطور إكمالًا لهذا العمل وارتقاءً به توزيع ما لديه على عدة عناصر، يستطيع من خلالها سد ثلماته، وهذه العناصر هي:

١ - ما أخل به ديوان «أبي هفان».

٢ - إخراج ما خلطه المحقق بالخالص النسبة من شعر «أبي هفان».

٣ - استقصاء مصادر التخريج وروايات الأبيات.

٤ - ملحوظات أخرى. وأبدأ أولًا بـ:

١ - ما أخل به ديوان «أبي هفان»:

إن الشعر الذي أخلت به محاولات المحقق لجمع شعر أبي هفان على صنفين، منه ما خلصت نسبته إليه، ومنه ما نسب إليه وإلى غيره، لذا لزم الأمر فصل هذا من ذاك، وتقديم إثبات الشعر الخالص النسبة على المتدافع، فمما يستدرك على هذا المجموع الشعري مما لم يرد في المحاولات السابقة لجمع شعر هذا الشاعر والاستدراك عليه.

أ - ما خلصت نسبته إلى «أبي هفان»:

(١) قال «أبو هفان» «لسوسنة الموسوس» أجز لي هذا البيت: [من الخفيف]

ما ترى في فتىً أحبَّ وما يمـ ... ـلكُ في وقتِ حبِّه نصفَ فلسِ

التخريج: نَكْتُ الهميان١٦٢ (ط. أحمد زكي باشا)، ١٤١ (ط. مصطفى عطا)، والوافي بالوفيات ٤٤/١٦.

(٢) وقال له أيضًا أجز لي هذا البيت: [من المجتث]

يا أحسن الناس وجها
وأعذب الخلق لفظا

التخريج: نكت الهميان ١٦٢ (ط أحمد زكي باشا، ١٤١ (ط.مصطفى عطا)، والوافي بالوفيات ٤٤/١٦.

(٣) وقال في «علي بن يحيى»:
[من الخفيف]

١ - لربيع الزمان في الحول وقت
وابن يحيى في كل وقت ربيعُ

٢ - رجل عنده المكارم سوق
يشتري دهره ونحن نبيعُ

التخريج: مروج الذهب ٢٨١/٤، والبيت الأول في كتاب أبي هفان برقم ٤٩ص ٥١، وكتاب المستدرك على صناع الدواوين ط٢- ٣٤٣/١، ويضاف إلى تخريجه التبيان في شرح الديوان ٢٥٦/٢.

(٤) وقال: [من الوافر]

١ - تشاغل أهل دهرك بالفسوق
وبالخلق الدني عن الحقوق

٢ - أدر عينك فيمن نسبت منهم
تجد كل ابن زانية عشيق

٣ - طريق الهجاء بكل قذف
ومدرجة ومن ولد الطريق

٤ - سوى من يرتجي منهم لنفع
ودفع أو لجود على صديق

التخريج: كنايات الأدباء وإشارات البلغاء ٧٣، وفي كتاب أبي هفان ص ٥٤ مقطعة برقم (٥٩) مكونة من ثلاثة أبيات على وزن مقطعتنا هذه وقافيتها.

(٥) وقال: [من مجزوء الكامل]

١ - لا تضرعن إلى أخيـ
ـك وإن كثرت فيستقلك

٢ - واصبر على مضض الزما
ن فإن فعلت فما أجلك

التخريج: الدر الفريد ٤١٧/٥.

(٦) وقال: [من الخفيف]

١ - آلة المجلس الظريف إذا ما
كنت فيه الدواة والأقلام

٢ - يتهادى فيه البلاغة والآ
داب منثورها معًا والنظام

التخريج: أدب الكتاب ٩٢، وفي كتاب أبي هفان ص ٥٨ مقطعة مكونة من ثلاثة أبيات على وزن مقطعتنا هذه وقافيتها.

(٧) وقال: [من السريع]

إن الفتى ينبيك عمّا به
من كرم الأخلاق غلمانُهُ

التخريج: الدر الفريد ٣٣٧/٥.

ب- ما نسب إليه وإلى غيره:

(١) ونسب إليه وإلى غيره: [من الهزج]

١ - ألا يا عسكر الأحيا
ء هذا عسكر الموتى

٢ - أجابوا الدعوة الصغرى
وهم منتظرو الكبرى

٣ - يحثون على الزاد
وما زاد سوى التقوى

مقالات

٤ - يَقولون لكم: جِدُّوا

فهذا آخرُ الدُّنيا

الرواية: (٣) ورد البيت الثالث في عقلاء المجانين برواية: «وما الزاد».

(٤) ورد البيت الرابع في عقلاء المجانين برواية: «فهذا غاية».

التخريج: المقطعة أنشدها أبو هفان في كتاب الزهد الكبير ٢٦٨، وهي بلا نسبة في روضة العقلاء ٢٨٧، وهي لسعدون في عقلاء المجانين ١٣٤ دون البيت الثالث، وذكر المؤلف في ديباجتها ما نصه: «قال مالك بن دينار مات بعض قراء البصرة فخرجنا في جنازته فلما انصرفنا من دفنه صعد سعدون تلاًّ ونادى»، وذكر الأبيات.

(٢) ونسب إليه وإلى غيره: [من الرمل]

أخبرَ المُخبرُ عنكم أنكم

يومَ فيفِ الريحِ أُبتُم بالفَلَجْ

التخريج: البيت لأبي هفان في معجم البلدان ٢٨٥/٤، وهو لعمرو بن معد كرب الزبيدي في ديوانه ١٨٧، ووضعه المحقق ضمن الشعر الذي ضعفت نسبته إليه.

(٣) ونسب إليه وإلى غيره: [من السريع]

١ - أُقسِمُ بالله لَمصُّ النَّوى

وشربُ ماءِ القُلُبِ المالحَهْ

٢ - أعزُّ للإنسانِ من حِرْصِه

ومن سُؤالِ الأوجُهِ الكالحَهْ

٣ - فاستغنِ بالله تكنْ ذا الغنى

مُغتبطًا بالصَّفقةِ الرابحَهْ

٤ - اليأسُ عزٌّ والتُّقى سُؤددٌ

ورغبةُ النَّفسِ لها فاضحَهْ

٥ - من كانتِ الدُّنيا له بَرَّةً

فإنَّها يومًا له ذابحَهْ

٦ - كم سالمٍ صيحَ به بغتةً

وقائلٍ عهدي به البارحَهْ

٧ - أمسى وأمستْ عنده قَينةٌ

وأصبحتْ تندبُه نائحَهْ

٨ - طوبى لمن كانت موازينُه

يومَ يلاقي ربَّه راجحَهْ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في لباب الآداب لابن منقذ برواية: «لرضخ النوى».

(٣) وورد البيت الثالث في المصدر نفسه برواية: «فاستشعر الصَّبْرَ تَعِشْ ذا غنىً»، وورد في البصائر والذخائر وطبقات الأولياء برواية: «ذا غنى».

(٥) وورد البيت الخامس في البصائر والذخائر وطبقات الأولياء برواية: «الدنيا به».

(٧) وورد البيت السابع في المدهش برواية: «فأصبحت».

التخريج: الأبيات نهج السعادة ٨ / ٢٩٩ - ٣٠٠، واستدركها «هلال ناجي» على ديوان ابن بسام في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ١٩/١ - ط٢، والأبيات ١ - ٣ منها بلا نسبة في لباب الآداب لابن منقذ ٣٠٧، وفي البصائر والذخائر أن بشر بن الحارث كان ينشد الأبيات ١- ٥ لبعض المحدثين ٣١/٥، وفي طبقات الأولياء ١١١- ١١٢ سمعت بشرًا ينشد، وانظر ما بهامش هذا المصدر من

نقد لأربع نشرات تراثية

مصادر، والبيت السابع مع ستة أبيات أخرى لم ترد هنا في المدهش ٣٣٤ بلا نسبة.

(٤) ونسب إليه وإلى غيره: [من الخفيف]

١ - زارني من هويت بعد بعاد
بوداد يفوق كل وداد

٢ - ليلة كاد يلتقي طرفاها
قصرًا وهي ليلة الميلاد

التخريج: البيتان لأبي هفان في المصون في سر الهوى المكنون ص ١٤٤ وفيه: «وقال أبو هفان ونحلهما أبو نواس»، والبيت الثاني لإبراهيم الصولي في ديوانه ١٨٤ (ضمن الطرائف الأدبية)، وانظر ما به من مصادر، وهو لأبي نواس في بعض المصادر، منها التذكرة الحمدونية ٣٣٥/٥، وانظر ما بهامشه من مصادر.

(٥) ونسب إليه وإلى غيره: [من البسيط]

١ - إذا رأيت بني فضل بمنزلة
لم تدر أيهم الأنثى من الذكر

٢ - قميص أنثاهم ينقدُّ من قُبُل
وقُمْص ذكرانهم تنقدُّ من دُبُر

الرواية: (١) ورد البيت الأول في ديوان دعبل الخزاعي برواية: «إذا رأيت بني فضل».

التخريج: كنايات الأدباء وإشارات البلغاء ١٨١، وورد في ديباجة البيتين فيه: «وأنشد بعض الأدباء لأبي هفان»، وفي هامش المحقق لهذا المصدر تخريج يشير إلى أن الأبيات لدعبل يهجو بني وهب.

(٦) ونسب إليه وإلى غيره: [من مخلع البسيط]

١ - أحسن من نور كل زهر
ومن وصال بعقب هجر

٢ - حُرٌّ رأي خلةً بحُرٍّ
فسدَّها في خفيِّ ستر

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في التدوين في أخبار قزوين برواية: «خل رأى».

التخريج: الأمالي الخميسية ١٤٥/١، وهما لمحمد ابن الحسن بن خالد الخشاب في التدوين في أخبار قزوين ٢٥٤/١.

(٧) ونسب إليه وإلى غيره: [من الكامل]

١ - ولقد رأيت بباب دارك جفوةً
فيها لحسن صنيعة تكديرُ

٢ - الله يعلمُ أنني لك شاكرٌ
والحُرُّ للفعل الكريم شكورُ

التخريج: لأبي هفان في سمط اللآلي ٦١١/١، والبيت الأول منهما لأحمد بن أبي فنن في ديوانه برقم (٢٦) ص ١٥٣، والنتفة في ديوان جحظة فيما نسب إليه وإلى غيره ص ٣٥٦ (ط. مزهر السوداني)، وخرجهما على طائفة صالحة من المصادر نسبتها إليه، وهما في ديوانه ص ١٩٠ (ط جان توما) ضمن ما نُسب لجحظة ولغيره من الشعراء، وينظر تفصيل ذلك في نقدي لديوان أحمد ابن أبي فنن المنشور في مجلة الأحمدية بدبي في عددها الصادر برقم (٢١)، فهناك رصد الروايات ومصادر التخريج.

(٨) ونسب إليه وإلى غيره: [من الطويل]

فإني كمثل السيف أخْلَقَ جفنُه
تقادمَ عهد القين والنَّصلُ قاطعُ

التخريج: الدر الفريد ٤/٦٦١، والبيت للبيد بن ربيعة في شرح ديوانه ١٧١ برواية: «فأصبحت مثل السيف غَيَّرَ».

(٩) ونسب إليه وإلى غيره في وصف القلم: [من الكامل]

١ - وإذا أمرّ على المهارق كفَّه
بأناملٍ يحملنَ شخْتًا مُرْهفَا

٢ - ومقصّرًا ومُطولاً ومقطعًا
ومُوصلا ومشتّتًا ومؤلّفا

٣ - كالحيّة الرقشاء إلا أنَّه
يَستنزلُ الأرْوى إليه تلطُّفا

٤ - يهفو به قلمٌ يمُجُّ لعابَه
فيعودُ سيفًا صارمًا ومُثقّفا

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في الحماسة المغربية برواية: «متقاصرًا متطاولاً».

(٣) وورد البيت الثالث فيه برواية: «إليه تلهفا».

(٤) وورد البيت الرابع فيه برواية: «يرمي به قلم».

التخريج: العقد الفريد له ٤/٢٧٩، (ط. عبد المجيد الترحيني، وغيره)، ولطلحة بن عبيد الله في الحماسة المغربية ٢/١٢٠٦، وانظر ما بهامشه من مصادر وروايات.

(١٠) ونسب إليه وإلى غيره: [من الطويل]

١ - ولوْ لمْ تُصافحْ رجلَها صفحةَ الثّرى
لمَا كنتُ أدري علّةً للتيمُّمِ

التخريج: معاهد التنصيص ٣/٧١، وهو لابن هانئ الأندلسي في تحرير التحبير ٣١٠، وانظر ما بهامشه من مصادر، وهو في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي ص ٨١٧ ضمن المتفرقات الموجودة في بعض نسخ الديوان المخطوطة وكتب الأدب.

(١١) ونسب إليه وإلى غيره: [من الخفيف]

١ - فإذا ما سللته بهر الشمـ
ـس ضياء فلم تكد تستبين

٢ - وكأن الفرند والرونق السا
ئل في صفحتيه ماء معين

٣ - ما يبالي من انتضاه لحرب
أشمال سطت به أم يمين؟

التخريج: هي له في معجم الأدباء ١٢/٥٤-٥٥، وهي لابن يامين البصري في الأنوار ومحاسن الأشعار ١/٣٣-٣٤، وهي لأبي الغول في الجليس والأنيس ١/٥٦٧، وذكر محققه نسبتها لابن يامين في مصادر أخرى، وقال: إنها لأبي الهول في بعض المصادر، قلت: البيتان ٢، ٣ منها لأبي الهول أيضًا في التذكرة الحمدونية ٥/٣٧٣، وانظر ما بهامشه من مصادر، وثمة اختلاف في رواية بعض الألفاظ في بعض المصادر.

٢ - إخراج ما خلطه المحقق بالخالص النسبة من شعر «أبي هفان»:

من المعروف أن من لوازم الجمع والتحقيق أن يجمع المحقق كل ما يخص موضوعه، ويدرجه في بحثه، ثم يدقق في خلوص نسبة ما جمعه لمن يجمع له، ولا بد من الإشارة إلى التنازع في المادة المجموعة إن وجد حتى ولو كانت هذه المادة خالصة لصاحب المجموع لكي يضع الموضوع بين يدي القارئ جليًّا بكل أبعاده، وكما ورد في مصادر

نقد لأربع نشرات تراثية

التراث العربي، هذا هو المنهج العلمي الصحيح الذي لا يسلم غيره في الجمع والتحقيق، ومن ثم أثبت هنا النتف والمقطعات المدرجة في محاولات المحقق لجمع شعر أبي هفان دون إفصاح منه عن تدافعها، لذا باتت في الديوان وكأنها خالصة النسبة للشاعر وليس كذلك.

(١) البيت الثالث من المقطعة رقم (٢) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وبنفس الرقم في الديوان المنشور في الكتاب، وهو:

١ - إن الشريفَ إذا أمورُ عبيده
غلبَتْ عليه فأمره مُرتابُ

التعقيب: تم إدراج هذا البيت في نهاية هذه المقطعة دون إشارة إلى أنه للبحتري في ديوانه ٢٥٠٧/٤، وسيأتي ذكر ذلك في ما بعد، فيلزم إخراجه وأمثاله من الشعر الخالص النسبة للشاعر، ووضعه في نهاية الديوان في قسم خاص بالشعر المتدافع.

(٢) المقطعة رقم (١١) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (١٣) ص ٤١ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

١ - تفاحةٌ من عند تفاحة
بالمسك والعنبر نفاحهْ

٢ - أخذتُها من كفِّ ظبيٍ وقد
كانت إليه النفسُ مرتاحهْ

٣ - ما مَسُّها طيبٌ ولكنَّها
باشَرَها بالكفِّ والراحَهْ

التعقيب: تم إدراج هذه المقطعة في ديوان أبي هفان بنشرتيه على أنها خالصة النسبة إليه، وليس الأمر كذلك، إذ البيتان: الأول والثالث منها لابن المعذل في المحب والمحبوب ١٣٠/٣، ولم يردا في ديوانه.

(٣) النتفة رقم (١٤) في الديوان ص ١٩٠ المنشور في مجلة المورد، وبرقم (١٦) ص ٤٢ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

غَيَّره الكونُ والفسادُ
ولاحَ في وَجْهِهِ السوادُ

كأنه دِمْنَةٌ أمحَتْ
فكلُّ آثارِها رَمادُ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في ديوان ابن الرومي برواية: «في خده».

التعقيب: أدرج المحقق هذه النتفة في ديوان أبي هفان دون أن ينص على تدافعها، فهي لابن الرومي كذلك في ديوانه ٧٩٥/٣.

(٤) المقطعة رقم (١٧) ص ٤٢ في الديوان المنشور في الكتاب، ورقم (١٥) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وهي:

١ - يا هذه كم يكونُ اللومُ والفَنَدُ
لا تَعذلي رَجُلاً أثوابُهُ قِدَدُ

٢ - إن يمش مُنْفَرِدًا فالسيف مُنْفَرِدٌ
والبدرُ مُنفردٌ والليث منفردُ

٣ - إن كنت أنكرت طمريه وقد خلقا
فالبحر من فوقه الأقذار والزبد

٤ - إن كان صَرفُ زمانٍ عابَ هيئته
فبين طمريه منه ضيغمٌ أسدُ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في التذكرة السعدية برواية: «لا تنكري».

(٢) وورد البيت الثاني في أمالي يموت ابن المزرع برواية: «فإني»، وورد في المنتخل برواية: «فالليث.... والسيف.... والبدر...»، وورد في الدر الفريد برواية: «فالبدر منفرد، والليث منفرد والسيف منفرد»، وورد في الغرر والعرر برواية:

إن يمس منفردًا فالسيف منفرد
والليث منفرد والبدر منفرد

وورد في التذكرة السعدية برواية:

إن أمس منفردًا فالبدر منفرد
والليث منفرد والسيف منفرد

(٣) وورد البيت الرابع في التذكرة السعدية برواية: «أو كنت أنكرت برديه... الأقذاء...».

(٤) وورد البيت الثالث في الغرر والعرر برواية: «إن كان صرف الليالي در بزغته»، وورد في الدر الفريد برواية: «غال»، وورد في الزهرة برواية:

إن كان صرف الليالي رث بزته
فبين ثوبيه ضيغم لبد

وورد في التذكرة السعدية برواية:

أو كان صرف الليالي عنك غيره
فإن تحت ثيابي.....»

التعقيب: أدرجت هذه المقطعة في الديوان بشرتيه مع الاختلاف في عدد الأبيات والرواية دون الإشارة إلى تداخل بعض أبياتها، فبقيت فيهما وكأنها خالصة النسبة لأبي هفان، وليس الأمر كذلك. فهي له في أمالي يموت بن المزرع ٦٤، وهي له في الدر الفريد ٢٨٧/٢، والمقطعة بلا نسبة في الزهرة ٥٧٣/٢، وهي في الغرر والعرر ٤٣ لشاعر آخر غير أبي هفان، وقد أنشد مصنفه قبلها مقطعة لأبي هفان، والبيت الثاني بلا نسبة في المنتخل ٧٣٨/٢، والمقطعة لجذل بن أشمط العبدي في التذكرة السعدية ٥٧..

(٥) المقطعة رقم (٢٩) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٣٧) ص ٤٨ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

١ - لله درُّك قد أكملت أربعةً
ما حُنَّ في أحدٍ من سائرِ البَشَرِ

٢ - العرضُ ممتهنٌ والنفس ساقطةٌ
والوجهُ من سَفَنٍ والعينُ من حَجَرِ

التعقيب: أدرجت هذه النتفة في الديوان دون إشارة إلى تداخلها، فهي للبحتري في ديوانه ١١١٥/٢ هجا بها ابن بسطام، وكلام محقق ديوان البحتري في الهامش يرجع نسبتها إليه، أما محقق ديوان أبي هفان فقد خرجها على مثالب الوزيرين ٢٤٥، وعندما رجعت إلى هذا الكتاب وجدت مؤلفه كتب في ديباجتها: «وقال أبو هفان في ابن عباد»، وابن عباد هنا هو الصاحب بن عباد المولود عام (٣٢٦هـ)، وعليه فكيف يهجو أبو هفان المتوفَّى عام (٢٥٧هـ) رجلاً لم يولد بعد ؟! لذا فالنتفة لا تخلص له.

(٦) المقطعة رقم (٣٦) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٤٥) ص ٤٩ في الديوان المنشور في الكتاب وهي:

مقالات

١ - أخو دَنَفٍ رَمَتْهُ فقصدته
سِهامٌ من جُفُونك لا تَطيشُ

٢ - قواتلُ لا نِصالَ سوى احورار
بهنَّ ولا سوى الأهداب ريشُ

٣ - أصبنَ سواءَ مُهجته فأضحى
سقيمًا لا يموتُ ولا يعيشُ

٤ - كئيبٌ إن ترحَّلَ عنه جيشٌ
من البلوى أناخَ به جيوشُ

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في نهاية الأرب برواية: «لا قداح».

(٤) وورد البيت الرابع في زهر الآداب برواية: «من البلوى ألم به جيوش».

التعقيب: أدرجت هذه المقطعة في الديوان دون إفصاح عن تدافعها، فهي لأحمد بن المعذل في زهر الآداب ٦٥١/٢، والبيتان ١، ٢ منها لأبي هفان في نهاية الأرب ٦٢/٢.

(٧) المقطعة رقم (٤١) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٥٤) ص ٥٣ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

١ - يا أبا إسحاقَ سِرْ في دَعَةٍ
وامضِ مَصْحوبًا فما عَنكَ خَلَفْ

٢ - إنَّما أنتَ ربيعٌ باكرٌ
حيث ما صرَّفه الله انصرَفْ

٣ - ليت شعري أي قوم أجدبُوا
فأغيثوا بك من بعد العجفْ

٤ - ساقكَ الله إليهم رحمةً
وَحُرِمْناكَ لذنبٍ قد سَلَفْ

الرواية: (١) ورد عجز البيت الأول في ديوان المعاني برواية: " حيثما شئت فما منك خلف "، وورد في الأغاني والجليس والأنيس برواية: " فما منك ".

(٣) وورد البيت الثالث في ديوان المعاني برواية: «من طول العجف»، وورد في الجليس والأنيس برواية: «... أي أرض أجدبت ❖ فأغيثت بك من هذا العجف»، وورد في الأغاني برواية: «من جهد العجف»

(٤) وورد صدر البيت الرابع في ديوان المعاني برواية: «نزل الرحب من الله بهم»، وورد في الأغاني، والجليس والأنيس برواية: «نزل الرحم من الله لهم».

التعقيب: لم يتم الإفصاح عن تدافع هذه المقطعة في ديوان أبي هفان، فهي لأبي شراعة في الأغاني ١٨٠/٢٢، ٢٤/٢٣، وديوان المعاني ٢٢٩/٢، وفي الوافي بالوفيات ١٠٨/٦ - ١٠٩ أن المرزباني أنشدها لأبي شراعة، وهي لجيفران ولسوار بن أبي شراعة في الجليس والأنيس ١٧/٣، المستطرف ١٠٨/٢، وترتيب أبياتها في هذه المصادر مختلف عن الترتيب هنا.

(٨) النتفة رقم (٤٦) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وبرقم (٥٨) ص ٥٤ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي :

١ - مُشتمِلٌ بالبُغْض لا تنثني
إليه طوعًا مُقلةُ الرامقِ

٢ - يظلُّ في مجلسنا قاعدًا
أثقلَ من واشٍ على عاشقِ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في جمع الجواهر برواية: «إليه بغضًا لحظة»، وورد في زهر الأكم ١٨٥/١، ١٣/٢ برواية: «مجلسنا مبرمًا»، ووردت كلمة القافية فيهما وفي المحاضرات في اللغة والأدب برواية «الوامق».

(٢) وورد البيت الثاني في جمع الجواهر برواية: «مجلسنا جالسًا»، وورد في قطب السرور برواية: «مجلسنا مبغضًا».

التعقيب: تم إدراج هذه النتفة في الديوان دون الإشارة إلى تدافعها، وهي بلا نسبة في جمع الجواهر ٢٨، وزهر الأكم ١٨٥/١، ١٣/٢، والمحاضرات في اللغة والأدب ٦٠٧، وهي لأبي المستهل في قطب السرور ٣٦٣.

(٩) البيت المدرج تحت رقم (٥٠) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وبرقم (٦٩) ص ٥٧ في الديوان المنشور في الكتاب، وهو:

١ - أعــاذلُ إن يَكُن بــرداي رَثّا
فَــلا يَـعـدمـك بَـيـنَـهُـمـا كَـريـمُ

التعقيب: أدرج المحقق هذا البيت في ديوان أبي هفان على أنه خالص النسبة إليه، وليس الأمر كذلك، فالصواب أن البيت لأبي نواس حيث ورد في ديوانه ص ٢٦٧/٣ من قصيدة.

(١٠) البيت الثاني الوارد في النتفة رقم (٥٥) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وبرقم (٨٢) ص ٦٠ في الديوان المنشور في الكتاب، وهو:

١ - أيا قَبْطَ السَّواد لقد أمِنتمْ
وما أدنى الـهـلاكَ مـن الأمـانِ

٢ - أزالَ اللّهُ دولـتـهـم سـريـعًـا
فـقـدْ ثـقـلـتْ عـلـى عُـنـقِ الـزَّمـانِ

التعقيب: ورد البيت الثاني من هذه النتفة في الديوان دون إشارة إلى تدافعه، وهو له في الدر الفريد ٤٤/٣ ومعه البيت المثبت قبله هنا، والبيت الثاني بلا نسبة في المستطرف ٢٧٩/٣، وهو للحمدوني في المنتحل ٥٢٥/١ باختلاف يسير في بعض هذه المصادر.

(١١) المقطعة رقم (٦٢) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وبرقم (٨٧) ص ٦١ في الديوان المنشور في الكتاب وهي:

١ - إذا مـا شـئـتَ أن تـحـظى
وأن تـلـبـسَ قـوهـيّـا

٢ - وأن تـصـبـحَ ذا مـالِ
فـكـنْ عِـلـجًـا نـبـيـطـيّـا

٣ - وإن سـرَّك أن تـشـقـى
وأن تُـصـبـحَ مـقـلـيّـا

٥ - فـكـن ذا نـسـبٍ ضـخـمٍ
وكُـن مـعَ ذاكَ نـحـويّـا

التعقيب: أدرجت هذه المقطعة في ديوان أبي هفان اعتمادًا على مصدر واحد فقط دون الإفصاح عن التدافع الحاصل في نسبتها، فقد وقفت عليها بلا نسبة في تحسين القبيح وتقبيح الحسن ٨٠ في خمسة أبيات، وقال محققه: إنها لأبي الحسن الممشاوي في اللطائف للثعالبي ٢٥، والبيت الذي لم يرد هنا هو: هناك

مـن الـخـزِّ مـع الـوشـي
يـمـانـيّـا وسـوسـيّـا

ونسبت بعض أبيات المقطعة خطأ للخوارزمي في الغرر والعرر ١٥٩ باختلاف يسير في الرواية.

(١٢) النتفة رقم (٦٨) ص ٥٧ في الديوان المنشور في الكتاب، ورقم (٦٤) في الديوان المنشور في مجلة المورد، وهي:

١ - سليمانُ محمودُ النقيبةِ حازمٌ
ولكنّه وقفٌ عليه الهزائمُ

٢ - ألا عوّذوه من توالي فتوحه
عساه تردّ العينَ عنه التمائمُ

التعقيب: أدرجت هذه النتفة في الديوان دون الإشارة إلى تدافعها، وهي لابن الرومي في ديوانه ٢٢٣٩/٢، وانظر ما به من مصادر

(١٣) النتفة رقم (٤) في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ص ٣٤٢/١، وبرقم (٢٨) ص ٤٥ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

١ - فإن يكُ أثوابي تمزّقنَ عن بلى
فإنّي كنصلِ السيفِ في خَلَقِ الغمدِ

التعقيب: استدراك المحقق هذا البيت على نفسه على أنه خالص النسبة لأبي هفان، إذ لم ينص على تدافعه، وليس الأمر كذلك، فهو للنمر بن تولب في ديوانه ٣٩٧ (ط. نوري القيسي ضمن شعراء إسلاميون)، وص ٦١ (ط. طريفي) ونص المحققان على تدافعه، وانظر ما بهما من مصادر.

(١٤) النتفة رقم (٦) في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ص ٣٤٣/١، وبرقم (٤٤) ص ٤٩ في الديوان المنشور في الكتاب

١ - لئن كان ثوبي دون قيمته الفلْسُ
فلي فيه نفسٌ دون قيمتها الإنسُ

٢ - فثوبُك ثوبٌ تحتَ أنوارِه الدُّجى
وثوبيَ ثوبٌ تحتَ ظلمته الشَّمْسُ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في الغرر والعرر برواية: «عليَّ ثياب فوق قيمتها فلس ❖ وفيهن نفس... الأنس»، وورد في يتيمة الدهر برواية:

لِيَ ثيابٌ فوقَ قيمتها الفلسُ
نفسٌ دون قيمتها الإنسُ

(٢) وورد البيت الثاني في الغرر والعرر برواية: «فثوبك صبح تحت أذياله ❖ تحت أذياله..»، وورد في يتيمة الدهر برواية:

ثوبك مثل الشمس من تحتها الدجى
وثوبي مثل الغيم من تحته الشمس

التعقيب: استدرك المحقق هذه النتفة على أنها خالصة النسبة لأبي هفان، قلت: هي لابن أبي الفضل البصري الشاعر يخاطب المتنبي في بهجة المجالس ٦٤/٢، وهي لأبي طاهر بن الخبز أرزي في يتيمة الدهر ٣٨٣/٤، وهي لعلي أبي طاهر في الغرر والعرر ٤٢.

(١٥) المقطعة رقم (٥٤) ص ٥٤ في الديوان المنشور في الكتاب، ورقم (٨) ص ٣٤٢/١ في كتاب المستدرك على صناع الدواوين، وهي:

١ - عَدُوٌّ راحَ في ثوبِ الصَّديقِ
يشاركُ في الصَّبوحِ وفي الغَبوقِ

٢ - لهُ وجهانِ ظاهرُهُ ابنُ عَمٍّ
وباطنُهُ ابنُ زانيةٍ عتيقِ

٣ - يَسُرُّكَ مرةً ويَسوءُ أخرى
كذاكَ يكونُ أبناءُ الطريقِ

التعقيب: استدرك المحقق هذه النتفة على ديوان أبي هفان، وأدرجها في الكتاب المشار إليه آنفًا دون إشارة إلى تدافعها، وأقول: البيت الأول منها في أمالي اليزيدي ص ٨١ منسوب لإسحاق الموصلي، وفي الصداقة والصديق ص ٧٤ أن ابن سعدان أنشد المقطعة، ورواية البيت الأول في هذا المصدر هي: «شريك»، ورواية البيت الثاني فيه هي: «يسرك ظاهرًا ويسوء سرًّا ... تكون...».

(١٦) النتفة المستدركة تحت رقم (٣) في مجلة المورد، وبرقم (٣١) ص ٤٦ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

١ - أحببتُ إعلامَكم أني بأمركم
وأمرِ غيركم من أهلكم خَبِرُ

٢ - تفكّهون بأعراض الكرام و ما
أنتم وذكر كرام الناس يا عُذرُ

التعقيب: أدرج المحقق هذه النتفة في استدراكه على ديوان أبي هفان، ونشرها في مجلة المورد ص ٢١٨ - مج ١٥ - ع٢ - ١٩٨٦م، وفاته إدراجها في استدراكه على ديوان أبي هفان المنشور في الطبعة الثانية لكتاب المستدرك على صناع الدواوين. وأقول: النتفة ليست خالصة النسبة لأبي هفان، فهي لعلي بن الجهم في ديوانه ص ١٢٢ ضمن قصيدة في (١٥) بيتًا، أورد «هلال ناجي» البيت الثاني محرفًا إذ قرأه على غير وجهه في مخطوطة المنتخل، وصواب الكلمة هكذا: «يا عرر» على ما وردت في ديوان علي بن الجهم. وعجز البيت الثاني فيه برواية: «أنتم وذكركمُ السّادات يا عرر»، ويذكر أنني نقدت ديوان علي ابن الجهم في مجلة العرب ٢٠٠٤ - ٢٠٠٧م، ولم أتعرض لهذين البيتين، وسأتعرض لهما إن شاء الله تعالى عند عودتي لهذا الديوان مرة أخرى إن تسنى لي ذلك.

(١٧) النتفة المستدركة تحت رقم (٦) في مجلة المورد - مج ١٥- ع٢- ص ٢١٩، وبرقم (٧٤) ص ٥٨ في الديوان المنشور في الكتاب وهي:

١ - أرجلني قلةُ الكرام
وكثرةُ المالِ في اللئام

٢ - وليس هذا عليَّ وحدي
هذا شقاءٌ على الأنام

التعقيب: خرج المحقق هذه النتفة على كتاب تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب المنشور في مجلة المشرق ١٩٠٩م، وقد رجعت إلى هذا الكتاب بطبعتيه ص ١٧ (ط. مكتبة الآداب)، وص ١٢٣ (تحقيق ودراسة. سعيد السناري) فوجدت المقطعة فيه غير منسوبة لأبي هفان، ووجدت مصنفه يقدم لها بقوله: «ولقيت إسماعيل بن بلبل يومًا وهو راجل فقلت مالي أراك راجلًا فقال» وذكر البيتين.

(١٨) النتفة المستدركة تحت رقم (٨) في مجلة المورد - مج ١٥- ع٢- ص ٢١٩، وبرقم (٨١) ص ٦٠ في الديوان المنشور في الكتاب وهي:

١ - أتيتَ أخًا لي في حاجة
وكنتُ عليه خفيفَ المُؤَنْ

٢ - فأنكر معرفةً لم تَزَلْ
وأبدى مناكرةً لم تكنْ

٣ - وقال - وجاهد في وُدّه -:
أبو مَنْ ؟ وممَّنْ ؟ ومَن ؟ وابن منْ ؟

الرواية: (٣) ورد البيت الثالث في تتمة يتيمة الدهر برواية: «وجاهد في وده».

نقد لأربع نشرات تراثية

التعقيب: تم استدراك هذه النتفة على ديوان أبي هفان، ونشرت في مجلة المورد ص ٢١٩ مج ١٥- ع٢- ١٩٨٦، ولم تدرج ضمن المستدرك على ديوان أبي هفان في كتاب المستدرك على صناع الدواوين في طبعته الثانية، ولم يشر المحقق إلى تدافعها، فهي لأبي مسلم الجهني في تتمة يتيمة الدهر ٨٦/١.

(١٩) النتفة المستدركة تحت رقم (٩) في مجلة المورد - مج ١٥- ع٢- ص ٢١٩، وبرقم (٨٦) ص ٦١ في الديوان المنشور في الكتاب وهي:

١ - مـا لـي أراك بـخـيـلاً أمـا تـجـودُ بـشـيء؟

٢ - أمـا مـررتَ بـسَـلـح لـكَـلـبِ حـاتـم طـي؟

الرواية: (١) ورد البيت الأول في ديوان أبي الشمقمق برواية: «من تعلمت هذا ❖ أن لا...».

(٢) وورد البيت الثاني فيه برواية: «مررت بعبد ❖ لعبد...».

التعقيب: استدرك المحقق هذه النتفة على ديوان أبي هفان ونشرها في مجلة المورد ص ٢١٩ مج ١٥- ع١٩٨٦/٢، وفاته إدراجها في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ضمن استدراكه على ديوان أبي هفان، ومهما يكن من أمر فإن النتفة ليست خالصة النسبة لهذا الشاعر، فهي لأبي الشمقمق في ديوانه ص ١٥٢ ضمن مقطعة في ثلاثة أبيات.

زيادات على الروايات والتخريجات:

النتفة رقم (١) في محاولتي نشر الديوان: له في الوافي بالوفيات ١٠٧/٦، والبيت الثاني فيه برواية: «فيهم فقراء» بدلاً من «بينهم فقراء»، وهي له في سير أعلام النبلاء ١٢٥/١٣.

المقطعة رقم (٢) في محاولتي نشر الديوان: له في الأنس والعرس ٢٦٠، وانظر ما به من مصادر، والبيت الثالث منها للبحتري في ديوانه ٢٥٠٧/٤، كما ذكرت من قبل.

المقطعة رقم (٣) في محاولتي نشر الديوان: له في أمالي يموت بن المزرع ٦٤، والأبيات ٢ - ٤ منها له في الإمتاع والمؤانسة ٦٢ ورواية البيت الثاني فيه هي: «لنا عيب»، والبيت الثالث فيه برواية: فأفنى الندى أموالنا.... وأفنى الردى أعمارنا»، ورواية البيت الرابع فيه هي: «بأمثله»، والدر الفريد ٧٠/١، ٢١٨، ٣٠٦/٣، والأبيات ١ - ٣ منها له فيه ١٤٣/٤.

النتفة رقم (٦) في محاولتي نشر الديوان: له في الوافي بالوفيات، ورواية البيت الأول فيه هي: «عزمي..... من النشب»، ورواية البيت الثاني فيه هي: «فلت: ابن يحيى على.... لي الدين للحسب».

النتفة رقم (٧) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٨) في الديوان المنشور في الكتاب: له في ربيع الأبرار ٢٨٠/٣، والتذكرة الحمدونية ١١٦/٥، وفيها أنها لرجل من عبد القيس، وذكر محقق ديوان أبي هفان هذا التدافع على مصدر آخر غير التذكرة الحمدونية.

النتفة رقم (١٠) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (١٢) في الديوان المنشور في الكتاب: بلا نسبة في الزهرة ٥٧٤/٢، والآداب الشرعية ١٨٠/٢.

النتفة رقم (١٣) في الديوان المنشور في

مجلة المورد، ورقم (١٥) في الديوان المنشور في الكتاب: بلا نسبة في المنتخل ٩٣٤/٢ ضمن مقطعة بقيتها وردت في استدراك المحقق على الديوان المنشور في مجلة المورد ص ٢١٨ - مج ١٥ - ع٢ - ١٩٨٦م ص ٢١٨.

النتفة رقم (١٦) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (١٩) ص ٤٢ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ٥٠٧/٥.

المقطعة رقم (١٧) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٢١) ص ٤٣ في الديوان المنشور في الكتاب وردت الأبيات ١ - ٣ بلا نسبة في المحاسن والأضداد ص ٢٠٩، ورواية البيت الثالث فيه هي: «رعينا حرمة».

المقطعة رقم (١٩) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٢٣) ص ٤٤ في الديوان المنشور في الكتاب: له في مرآة الجنان ٢/ ٩٦.

النتفة رقم (٣٠) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٣٨) ص ٤٨ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ١١٣/٢، والثاني له فيه ٢٩٢/٥.

النتفة رقم (٣١) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٣٩) ص ٤٨ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ٤٤٦/٥.

المقطعة رقم (٣٥) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٤٣) ص ٤٩ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الحماسة المغربية ٢/ ١٢٩٠، وورد البيت الأول منها فيه برواية: «طاهر»، وورد البيت الثاني فيه برواية: «سرقه».، والبيت الأخير منها له في الدر الفريد ٣٦٠٢/١.

النتفة رقم (٣٩) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٥٠) ص ٥١ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ٢٧٧/١، ورواية البيت الأول فيه هي: «أزكى شفيع»، ورواية البيت الثاني فيه هي: «فأي خير».

النتفة رقم (٤٢) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٥٢) ص ٥١ - ٥٢ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ١٤٦/٣.

النتفة رقم (٤٩) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٦٢) ص ٥٥ في الديوان المنشور في الكتاب: له في أمالي يموت بن المزرع ٦٤، ورواية البيت الأول فيه هي: «غربة»، ورواية البيت الثاني فيه هي: «يأكل جفنه»، والنتفة بلا نسبة في البصائر والذخائر ١٦٢/٩، وهي لأبي هفان في التذكرة الحمدونية ٣١٤/٤، وثمة مصادر أخرى.

النتفة رقم (٥٢) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٧٣) ص ٥٨ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ٤٣١/٥، وهي بلا نسبة في المستطرف ١٢٤/١.

النتفة رقم (٥٧) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٨٤) ص ٦٠ في الديوان المنشور في الكتاب: ٩٩ له في دلائل الإعجاز ٥٠٥.

النتفة رقم (٥٨) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٨٥) ص ٦٠ في الديوان المنشور في الكتاب : البيت الأول منها له في الدر الفريد ٢٠٢/١.

المقطعة رقم (٥٩) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٨٩) ص ٦١ في الديوان المنشور في الكتاب: الأبيات ١ - ٣ منها له في الأنس والعرس ٢٧٠.

المورد، ورقم (٩٠) ص ٦٢ في الديوان المنشور في الكتاب: له في معجم الأدباء ٥٥/١٢.

النتفة رقم (٦٥) في الديوان المنشور في مجلة المورد، ورقم (٤١) ص ٤٨ في الديوان المنشور في الكتاب: له في الدر الفريد ٣٦٨/٣.

النتفة رقم (١) ص ٣٤١/١ في كتاب المستدرك على صناع الدواوين، ورقم (٧) ص ٣٩ في الديوان المنشور في الكتاب: لأبي هفان في الدر الفريد ٢٥٧/٢.

المقطعة رقم (٣) ص ٣٤٢/١ في ط٢ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين، ورقم (١٨) ص٤٢ في الديوان المنشور في الكتاب: البيتان١، ٢ منها بلا نسبة في التذكرة الحمدونية ٣١٣/٢، وانظر ما به من مصادر

النتفة رقم (١٧) ص ٣٤٦ في ط٢ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين، ورقم (٦٤) ص ٥٦ في الديوان المنشور في الكتاب: بلا نسبة في الموشى ١٢٧ ورواية البيت الأول فيه هي: «القينات جهلاً ❖ أردت...البغول».

النتفة المستدركة تحت رقم (١) في مجلة المورد مج ١٥ - ع٢- ص ٢١٨، ورقم (١٥) ص ٤١ - ٤٢ في الديوان المنشور في الكتاب: بلا نسبة في المنتحل ٩٣٤/٢، والمنتحل ٢٧٣.

النتفة المستدركة تحت رقم (٧) في مجلة المورد مج ١٥ - ع٢- ص ٢١٩، ورقم (٧٨) ص ٥٩ في الديوان المنشور في الكتاب: له في كنايات الأدباء وإشارات البلغاء ٤٠٦، وهي بلا نسبة في المنتحل ١٤٥، وأنشدهما أبو الحسن بن البراء في الجليس والأنيس ٣٤٠/٣، والأول لأبي هفان في المذاكرة

ملحوظات أخرى:

وفي المحاولة الأخيرة لنشر هذا المجموع الشعري بعض الملحوظات، منها التحريف الطباعي في بعض الأبيات الشعرية الذي أدى إلى اختلال معناها وإيقاعها، وقد وردت على الوجه الصحيح فيما سبق أن نشره المحقق للشاعر، منها البيت التالي الوارد تحت رقم (٢٨) ص ٤٥ في الديوان المنشور في الكتاب، وهي:

١ - فَـإن يـكُ أثـوابـي تَـمَـزّقـنَ عن

فَإنّي كَنَصلِ السّيفِ في خَلَقِ الغِمدِ

فصوابه على ما وضعه المحقق تحت رقم (٤) في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ص ٣٤٢/١، أن يأتي هكذا:

١ - فَإن يكُ أثوابي تَمَزّقنَ عن بلى

فَإنّي كَنَصلِ السّيفِ في خَلَقِ الغِمدِ

ومنها البيت التالي الوارد في رقم (٤٥) ص ٤٩ في الديوان المنشور في الكتاب وهو:

قـواتـلُ لا نـصَـالَ سِـوَى احـورار

بـهـنّ ولا سِـوى الأهـداب

فصوابه على ما وضعه المحقق تحت رقم (٣٦) في الديوان المنشور من قبل في مجلة المورد أن يأتي هكذا:

قـواتـلُ لا نـصَـالَ سِـوَى احـورار

بـهـنّ ولا سـوى الأهـداب ريشُ

ومنها إهمال ذكر بعض أرقام الأجزاء والصفحات في بعض الإحالات على المصادر، فهناك مثلا في ص ٥٠ من النشرة المنشورة

مؤخرًا في الكتاب المشار إليه آنفًا تخريج بيت على ديوان حسان بن ثابت دون ذكر لرقم صفحته في الديوان، والبيت فيه ١/ ٧٤، وهناك أيضًا في ص ٥٥ تخريج على شرح المقامات للشريشي دون ذكر لرقم الجزء والصفحة، وهما ٥/ ١٥٢.

ومن هذه الملحوظات ما يكمن في المصادر المعتمدة في إخراج النشرة الأخيرة الصادرة العام الماضي ٢٠٠٨م، فيلاحظ اعتماد المحقق على طبعات قديمة بعضها غير محقق في ظل وجود طبعات علمية محققة، مثل محاضرات الأدباء حيث اعتمد على طبعة دار مكتبة الحياة - بيروت في حين أصدرت دار صادر عام ٢٠٠٤م طبعة محققة لمحقق معروف، وهو د. رياض عبد الحميد مراد، واعتمد على البصائر والذخائر بتحقيق إبراهيم الكيلاني ولم يعتمد على طبعة وداد القاضي، وهي الطبعة العلمية المعتمدة، واعتمد على ديوان كشاجم بتحقيق خيرية محفوظ ولم يعتمد على أدق طبعاته وأوفاها وهي طبعة النبوي شعلان، واعتمد على فضائل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب المنشور في مجلة ١٩٠٩م في ظل وجود وجود طبعات كثيرة محققة، واعتمد على العمدة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ولم يعتمد على تحقيق النبوي شعلان، واعتمد على المنتخب من كنايات الأدباء المطبوع دون تحقيق ولم يرجع إلى الطبعة المحققة الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ٢٠٠٣م بتحقيق محمود شاكر القطان، واعتمد في شذرات الذهب في أخبار من ذهب على طبعة غير علمية، وهي طبعة المكتب التجاري، بيروت، ولم يرجع إلى الطبعة الصادرة عام ١٩٩٣م عن دار ابن كثير بدمشق بتحقيق محمود الأرناؤوط وزميله، وهناك أمثلة أخرى كثيرة مما جعل من هذه الكثرة تشكل ظاهرة ملموسة بمجرد إلقاء النظر على قائمة المصادر المثبتة في نهاية الكتاب.

ثالثًا: نشرة ديوان «أبزون العماني» (ت٤٣٠هـ):

«أبزون العماني» شاعر من شعراء العصر العباسي، وصلت إلينا مجموعة من أشعاره في مخطوطة، نهض «هلال ناجي» بتحقيقها، وأضاف إليها ما عثر عليه في المصادر منسوبًا لـ«أبزون»، ونشر كل ما تجمع لديه في حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية - جامعة قطر - ع٧ - ١٩٨٤م. ثم أردف ما نشره في هذه المجلة بمستدرك نشره باسمه وحده عام ١٩٩٨م.

وما إن هممت بإرسال هذا البحث إلى هذه المجلة العريقة حتى وقعت يدي على بحث لصاحب نشرة المحقق، نشره في مجلة العرب، تحت عنوان: «استدراكات على جملة من الدواوين» ج٥ - ٨ - ١٤٢٩ - ١٤٣٠هـ، وجاء الاستدراك على شعر هذا الشاعر في ص ٣٧٩ - ٣٨٩ من ج ٥ - ٦ وعندئذ تراجعت عن الإرسال لأسقط ما كنت استدركته، وسبق هو إلى نشره، ومن ثم الإمساك فقط على ما لم يرد فيما نشر من شعر هذا الشاعر.

ولم تسلم نشرة هذا الديوان هي الأخرى ولا سائر محاولات جامعه في الاستدراك عليه من بعض الأوهام شأنه في ذلك شأن سائر الأعمال البشرية، يأتي في مقدمة هذه الأوهام إخلال الديوان بطائفة من الأشعار فاتت الجامع، وأقول: فاتته لأنها وردت في مصادر كانت مطبوعة قبل نهوضه بتحقيقه بزمن غير قصير، وأما ما يخص المستدرك من ملحوظات فأقول: إنه ضم نتفتين سبق إلى استدراكهما د.نوري

نقد لأربع نشرات تراثية

- العدد ٤١ - سنة ١٩٩١م ضمن بحث خصصه للاستدراك على طائفة من الدواوين، نجد كثيرًا من مادة هذا البحث مدرجة من دون إشارة وموزعة - بعد وفاة «القيسي» - باسم «هلال ناجي» وحده في ط٢ لكتاب المستدرك الصادرة في بيروت ١٩٩٨م. انظر في هذا الأمر ما كتب بتاريخ ٢٠٠٩/٣/١٧ في الرابط التالي:

http://majles.alukah.net/showthread.php?t=29147

أما ما يخص ما نشره في الاستدراك الثاني على ديوان «أبزون العماني» المنشور حديثًا فينقصه استقصاء مصادر التخريج، فالنتفة الثانية مخرجة فيه على التذكرة السعدية ٢٥٧-٢٥٨ فقط، وهي في شرح المضنون به على غير أهله ٢٧٥، والبيت الثاني منها في زهر الأكم ٢٦٢ بلا نسبة، هذا إلى جانب اشتمال المجموع الشعري على بعض الأبيات لشعراء آخرين خلطها المحقق بالخاص من شعر «أبزون العماني»، وأبدأ ملحوظاتي بإضافة ما يستدرك على نشرة الديوان واستدراكات المحقق عليها:

(١) قال «أبزون العماني»: [من الطويل]

١ - ألستَ ترى دارَ الإمارةِ أُودعَتْ
مَحاسنَ تَسْبي كُلَّ عَقلٍ وتَسلُبُ

٢ - حَكَتْ جَنَّةَ الفِرْدَوْسِ طِيبًا وبَهْجَةً
وَلَوْ قُلْتُ فَاقَتْها لَمَا كُنْتُ أكذِبُ

التخريج: شرح المضنون به على غير أهله ٣١٧.

(٢) وقال: [من السريع]

هَلْ كُتَّ لا شكَّ ومِمَّنْ هَلَكْ
مَنْ جَعَلَ الوِردَ لَه مَنْهَلَكْ

النتفة رقم (١٧).

(٣) ونسب إليه وإلى غيره: [من الطويل]

١ - وَقالوا أَفِقْ عَنْ سَكرةِ اللَّهْوِ والصِّبا
وَقَدْ لاحَ شَيْبٌ في رِجالٍ عَجيبُ

٢ - فقلتُ أَخِلَّائي دَعُوني وَلَذَّتي
فَإنَّ الكَرى عِنْدَ الصَّباحِ يَطيبُ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في الوافي بالوفيات برواية: «من سكرة... فقد لاح صبح في دجاك...».

التخريج: المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ١٤٧ انتقاء ابن الدمياطي، والمجلد يأخذ رقم (١٩) في تاريخ بغداد، وهما في الوافي بالوفيات ٣١٦/١٣ لأبي العباس خسرو فيروز بن ركن الدولة.

ملحوظات أخرى:

هذا، ولم يستوعب عمل المحقق بعض الروايات، والتخريجات، وقد تجمعت لديَّ بعض منها، لذا أثبتها هنا لتكون تتمة للعمل، وتخطو به خطوة نحو الكمال، فمن التخريجات والروايات التي يلزم إضافتها إلى الأبيات:

القصيدة رقم (١): ورد البيتان ١٢، ١٣ له في الدر الفريد ٢٥٥/٤، ورواية ١٢ فيه هي: «عذاري الشائب»، وهي رواية أدق من رواية الديوان: «قذالي الشائب»، وورد البيت ١٣ في الدر الفريد برواية: «فتألمي... وتظلمي».

القصيدة رقم (٣): وردت الأبيات ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١١ في الوافي بالوفيات ١٨٥/٦، ورواية السابع هناك هي: «هفوات» مكان: «صفحات»،

ورواية ١١ هي: «ولقربكم» بدلاً من: «وبقربكم».

القصيدة رقم (٧): ورد البيت السادس منها له في الوافي بالوفيات ١٨٦/٦.

القصيدة رقم (٨): وردت الأبيات ١، ٢، ٢٢، ٢٤ له في طرائف الطرف ٨٢.

البيت الواقع تحت رقم (٢) في ذيل المختارات: له في الوافي بالوفيات ١٨٦/٦، برواية: «وهجرنا».

النتفة رقم (٥): له في الدر الفريد ٣٠٤/٢، والبيت الأول منها مدور، وكتب في الديوان غير مدور.

المقطعتان رقم (٨)، ورقم (١٩)، والنتف رقم (١١)، ورقم (١٥)، ورقم (٢٢) في ذيل الديوان: له في الوافي بالوفيات ١٨٥/٦ - ١٨٦، مع اختلاف يسير في رواية بعض ألفاظ النتف.

أما الأرجوزة الواقعة في (١١) شطرًا تحت رقم (١٤) ص ١٤٥ فقد أدرجها المحقق دون إدراك أنها لأبي فراس الحمداني في ديوانه ١٨٢ في (١٥) شطرًا مع اختلاف يسير في رواية بعض ألفاظها.

رابعًا: نشرة ديوان «ابن أسد الفارقي» ت٤٨٧هـ:

الحسن بن أسد الفارقي «أديب كبير من أدباء القرن الخامس الهجري، له باع طويل في العلوم العربية، خاصة في علم النحو، ترك وراءه بعض المؤلفات التي تشهد له بالنبوغ والتفوق العلمي، وإخلاصه في خدمة اللغة العربية وآدابها، من هذه المؤلفات كتاب: «الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب»، وقد حققه الأستاذ «سعيد الأفغاني»، وتناول طبعته الثانية بالنقد د. «محمد إبراهيم البناء» في مجلة معهد المخطوطات مج ٢٤ - ج٢ - ١٩٧٨م.

كان لـ«ابن أسد الفارقي» ديوان شعر سقط من يد الأيام، ولم يبق منه إلا طائفة من النتف والمقطعات الشعرية، يقف عليها الدارس مبعثرة هنا وهناك في مصادر التراث العربي مثل: «لمح الملح» و«خريدة القصر وجريدة العصر»، و«معجم الأدباء» وغيرها...

وقال الأستاذ «سعيد الأفغاني» في ص ١٩ - ٢٠ من مقدمته لتحقيق كتاب «ابن أسد الفارقي» الموسوم بـ«الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الأعراب» المؤرخة بتاريخ ١٩٧٣م: «أما ما بين يدي من شعره فقد جمعته من كتب الطبقات التي ترجمت له وعنيت بنقل شيء من شعره، وتفاوتت أنصبتها في ذلك بين مقل كالقفطي الذي اقتصر على عشرة أبيات، وصاحب الوفيات الذي أورد له (١٩) بيتًا، ومتوسط كياقوت الذي اختار له سبعين بيتًا، ومكثر هو العماد الأصفهاني فقد أورد له في خريدته (١٤١) بيتًا، ومجموع ما حصلت عليه ست وأربعون مقطوعة فيها (١٦٣) بيتًا، رتبتها على الأحرف وجعلتها لحقًا لهذا الكتاب».

وهكذا يرجع فضل السبق والريادة للأستاذ «سعيد الأفغاني» في الالتفات إلى نشر شعر «ابن أسد الفارقي»، فقد قام بجمع ديوان مصغر، ورتبه على حروف المعجم، وبلغت حصيلة ما جمع - حسب قوله - (١٦٣) بيتًا، ضمتها (٤٦) مقطعة ونتفة، ونشرها في ص ٣٩٠ - ٤٠٢ في نشرته لكتاب «ابن أسد الفارقي» الموسوم بـ«الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب» تحت عنوان: «لحق بالمقطوعات المجموعة من شعر المؤلف»، وقد كتب الأستاذ «سعيد الأفغاني» هذه المقدمة عام ١٩٧٣م، وفي هذا دلالة قاطعة على أن نال فضل السبق في الالتفات إلى نشر شعر هذا الشاعر.

ثم بعد ذلك نهض الأستاذ «هلال ناجي» عام ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م بنشر الطبعة الأولى في الرياض لشعر «الفارقي»، وشجعه على ذلك وقوفه على حصيلة من شعر الشاعر في مخطوطة «لمح الملح للحظيري» بادر إلى إضافتها، ونشر ما تجمع لديه دون تنويه بعمل «الأفغاني» - وقد وقف عليه في نهاية كتاب الشاعر المسمى بالإفصاح ص٣٩٠ - ٤٠٢ - في نشر ما جمعه من شعر «الفارقي»، وهو يمثل ٤٢،٦٪ مما نشره الأستاذ «هلال ناجي» الذي قال عن كتاب الإفصاح «وقد نشره الأستاذ الفاضل سعيد الأفغاني بعنوان كتاب الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، صدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٨م، والثانية عام ١٩٧٤م والأخيرة طبعة علمية قيمة اعتمد فيها المحقق ثلاث مخطوطات...»، وأشار في ص ٢٧ كذلك إلى مقدمة الأفغاني في تحقيق كتاب الإفصاح، ولم يشر إلى خاتمته، ولو لم يقف السيد «هلال ناجي» على هذا الكتاب ولم يدرجه في ثبت مصادره لما كان لهذه الملحوظة محل هنا.

ونشر الأستاذ «هلال ناجي» ما جمع من شعر بين دفتي كتيب بعنوان: «الحسن بن أسد الفارقي المتوفى سنة ٤٨٧هـ: حياته والصبابة من شعره»، وقدم له بمقدمة في ٣٢ صفحة، تناول فيها «الفارقي» من المهد إلى اللحد، ثم أردف هذه المقدمة بالمجموع الشعري، وعلى الرغم من ذلك لا تزال محاولته منطوية على طائفة من المآخذ التي أوجدت هذه السطور.

والمآخذ على نشرة هذا الديوان متعددة، منها ما يرجع إلى إخلالها بحصيلة من الأبيات في مصادر رجع إليها المحقق، ومنها ما يرجع إلى التحريف الواقع في قوافي بعض الأبيات مما أدى إلى ذهاب مراد الشاعر من الجناس، ومنها ما يرجع إلى القصور في تخريج الأشعار، ومنها ما يرجع إلى كتابة عدد غير قليل من الأبيات على غير وجهها، وقد عولجت هذه المآخذ في نقاط، هذه أولاها:

١ - ما أخلت به نشرة الديوان:

(١) قال «ابن أسد الفارقي»: [من الطويل]

١ - إذا كَشَفَتْ منكَ السَّعَادةُ جانبًا
وَهَبَّتْ لـهُ ريحًا صبًا وَجَنائبُ

٢ - فلا ترضَ إلا السَّيرَ في صَدْرِ مَوْكِبٍ
يُحَفُّ بأعلامٍ لـهُ وَجَنائبُ

التخريج: لمح الملح ٢٦٦/١، وهو من مصادر المحقق.

(٢) وقال: [من مجزوء الرجز]

١ - نفاقُ مَنْ طَوَّلَ في
صَلاتِهِ أي قَنتا

التخريج: لمح الملح ٣٤٢/٢، ويضاف للمقطعة رقم (٢٢)، ص ٥٠، ويوضع فيها ثانيًا.

(٣) وقال: [من مخلع البسيط]

١ - أنصفُ إذا ما حَكَمْتَ حُكْمًا
واعدلْ إذا مَرَّةً وليتَا

٢ - ولا تصعِّر للنَّاس خَدًّا
منك لما نلتَهُ وَليتَا

التخريج: لمح الملح ٣٤٣/٢، والبيت الثاني مضطرب في صدره.

(٤) وقال: [من مخلع البسيط]

١ - وَزَعمهم لو صَفَا مُحَالُ
فيها ولاحتْ لَهُم وشفّتْ

التخريج: لمح الملح ٣٤٣/٢، ويوضع سادسًا في المقطعة رقم (٢٥)، ص ٥٢.

(٥) وقال: [من المديد]

من جفونٍ في لواحظها
باترات قط ما نبتْ

التخريج: لمح الملح ٣٤٤/٢، ويوضع في آخر المقطعة رقم (٢٧)، ص ٥٤، وبه يتم الجناس مع ما قبله.

(٦) وقال: [من الخفيف]

ولقد أصْحَبُ العزائمَ للقل
ب إذا رامَ أن تقرَّ حشاشا

التخريج: لمح الملح ٣٦٥/٢، ويوضع بعد البيت الواقع تحت رقم (٣٢)، ص ٥٧، وقال محقق لمح الملح معلقًا في الهامش: " وبها يتم مراد الاختيار لمناسبة السجع ".

(٧) وقال: [من البسيط]

والراحُ للهمِّ أنفاها فخذْ طرفًا
منها ودعْ أُمَّةً في شربها قدحُوا

التخريج: خريدة القصر ٤٢٦/٢، ومعجم الأدباء ٧٢/٨، وفوات الوفيات ٢٢٣/١، ولمح الملح ٣٩٣/٢، والدر الفريد ٤٥٢/٥، والوافي بالوفيات٤٠٤/١٤ برواية: «للهم أنقاها»، وهي الرواية الصحيحة، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب ٣٩٠، وقد وضع المحقق مكان هذا البيت في الديوان نقاطًا دلالة على أنه لم يستطع قراءته في لمح الملح، قلت: هو مقروء في بقية المصادر المتقدمة، ومن مصادره من بينها معجم الأدباء، وفوات الوفيات، وتنسب المقطعة لغير ابن أسد الفارقي، ويضاف هذا البيت إلى النتفة رقم (٤٣)، ص ٦٥ ويوضع فيها ثانيًا.

(٨) وقال: [من المجتث]

طرْفي جَنَى فُؤادي
لأيِّ شيءٍ يُحَدُّ

التخريج: معجم السفر ٢٥٣، ويوضع بعد البيت الواقع تحت رقم (٦٧) ص ٨٢، وبه يتم الجناس.

(٩) وقال: [من المتقارب]

فقدْ طالَ وَعْدُكَ لي باللقاء
وقد آن أن تُنْجزي لي وُعودي

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء الشام)٤٢٣/٢في هامش الصفحة، ويوضع في نهاية القطعة رقم (٥٢) من الديوان.

(١٠) وقال: [من مجزوء الكامل]

وأَجابني مُتَجنيًا
متملكي بين الملا ذا

التخريج: لمح الملح ٤٦٩/٢، ويوضع في نهاية القطعة رقم (٦٨)، ص ٨٣.

(١١) وقال: [من الطويل]

١ - يصولُ بسيفِ الهند ظبي من القبط
ويأخذُ رُوحي حينَ يَعْطو ولا يُعْطي
٢ - له مُقْلَةٌ بالسِّحْر تُنْسَبُ للخَطا
ولكنها - في قتله - لا تُخْطي
٣ - إذا شرطتْ ألحاظُه قتلَ مغرم
جزاء له بالعشق يجزمُ بالشَّرْط

التخريج: سحر العيون ١٧٧/٢، ولم يرد شعر في المجموع الشعري على حرف الطاء.

(١٢) وقال: [من السريع]

١ - كأنما الخالُ على ثغره

عبدٌ على كنزٍ غدا يحفظُهْ

٢ - من سارق (مرتقب غفلة)

والعينُ منه لم تزلْ تلحظُهْ

التخريج: سحر العيون ١٧٩/٢، وفيه: «مترقب»، والصواب ما أثبت لاستقامة الوزن، ولم يرد شعر في المجموع الشعري على حرف الطاء.

(١٣) وقال: [من الخفيف]

١ - أيفدتْ حسرتي عليكَ دموعي

إذ أسالتْ عنها فراتًا ونيلا

٢ - وتَمنّعْتَ عن وِصالي وقد جيـ

ـزَ بكَ المُولُ عند غيري ونيلا

التخريج: لمح الملح ٧٥٧/٢، ويوضعان بعد البيت الثاني في المقطعة رقم (١٠٠)، ص ١٠٩ في الديوان.

(١٤) وقال: [من مجزوء الكامل]

١ - فانظرْ إلى جسدي فقدْ

صيرتَه مثلَ الخلالْ

٢ - يا باخلًا منه عليَّ

بما أحاولُ من نوالْ

التخريج: لمح الملح ٧٥٨/٢، ويوضعان في القطعة رقم (١٠٣)، ص ١١١.

(١٥) وقال: [من الطويل]

فبئسَ الفتى من تَحَمَّل الضيمَ نفسُه

ويألفُ للتسآلِ بَسْطَ الأناملِ

التخريج: لمح الملح ٧٥٩/٢، ويوضع بعد البيت الثاني في القطعة رقم (١٠٤)، ص ١١٢، وبه يتم الجناس مع ما بعده في الديوان.

(١٦) وقال: [من الرمل]

سالَ ما في العينِ من دَمْعٍ وقد

حاربَ القلبُ فَمَا إن سالَ مَا

التخريج: لمح الملح٨٢٥/٢، ويوضع بعد البيت الثاني في القطعة رقم (١٠٨)، ص ١١٤ من الديوان.

(١٧) ونسب إليه، وإلى أبي الفتح البستي: [من الطويل]

وفي همَّتي عشقُ السَّماحِ وليس لي

ثراءٌ على معنى السَّماحِ يُساعدُ

وفي الكفِّ قبضٌ للأمورِ وبَسْطَةٌ

ولكنْ إذا ما ساعَدَ الكفَّ ساعدُ

التخريج: البيتان لابن أسد الفارقي في الدر الفريد ٢٩٠/٥، وللبستي في ديوانه ٧٠ (ط. دمشق)، ص ١٠ من مجلة المورد مج ٣٢، ع٤، سنة ٢٠٠٥م.

٢ - رد المصحف والمحرف:

تبين لي بعد النظر في نشرة ديوان «ابن أسد الفارقي» أن هناك عددًا غير قليل من كلمات القافية كتبها المحقق على غير ما أراد الشاعر، وبذلك ذهب مراده، وغاب مقصوده من الجناس، وذهب الغرض من اختياره كلمات قوافيه تلك، ولبيان ذلك أقول:

يعد «الحسن بن أسد الفارقي» أحد أعلام مدرسة شعرية، اتسمت بسمات طريفة في القرن الخامس الهجري، مدرسة ذات منهج طريف في توظيف الجناس في الأبيات والنتف الشعرية، والحرص على التلاعب بالألفاظ من أجل تشكيله، وهي مدرسة «جناس القوافي» في القرنين الرابع والخامس الهجريين، من أعلام هذه المدرسة- غير شاعرنا - «أبو الفتح البستي ت ٤٠٠ هـ»، و«أبو الفضل الميكالي ت ٤٣٦هـ»، و«القاضي أبو بكر عبد الله بن محمد البستي»، و«أبو سعد عبد الرحمن بن محمد بن دوست»، و«أبو عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي»، و«أبو سهل بكر بن عبد العزيز النيلي»، و«أبو الحسن أحمد بن المؤمل. انظر في ذلك يتيمة الدهر ١٤٨/٤، ٣٠٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٨،٤٣٠ وترتيب الصفحات على ترتيب هؤلاء الشعراء.

فكان أفراد هذه المدرسة يعمدون إلى كلمات القوافي، ويكررونها برسمها ووسمها مع الاختلاف في مدلول كل كلمة لإحداث الجناس في أبيات النتفة، أو المقطعة الشعرية، وفات ذلك على المحقق في قليل من قوافي النتف، فأوردها على غير وجهها، وهذا بيان بما وقفت عليه في المجموع الشعري:

(١) أورد المحقق النتفة رقم (٤)، ص ٣٧ هكذا:

مـا العمـرُ لـو فَهِـمَ الإنسـانُ غايتَه

إلا مَـكـارهُ لا تُـغـنـي وَأَنْـــواءُ

وَمَـا الـبَـرِيَّـة إلا واحـد وَهُـمُ

فـي قيمـة الـذات أكـفـاءٌ وأسـواءُ

كذا وردت كلمة القافية في البيت الأول، وأرى أن معناها هنا لا ينسجم ومذهب الشاعر، فالصواب - والله أعلم -: «وأسواء» كما ورد في الموسوعة الشعرية - وفق منهج الشاعر في نظم قوافي أبياته فيما أثر له من شعر-: جمع سوء، وهو القبح، وأما كلمة «أسواء» في البيت الثاني فالمقصود بها التساوي، وبهذا يتحقق الجناس الذي دأب الشاعر عليه في نظمه، ويظهر المعنى.

(٢) وأورد المحقق النتفة رقم (١١)، ص٤٢ هكذا:

إلام أَرانــي مـنـك بـيـن حـوادثٍ

تـجـدِّدُ أَحْـزانـي وبـيـن نـوائبِ

فَلا البعدُ يسليني وَلا القربُ نافعٌ

لقد طاحَ قربي في الهوى ووأى بي

كذا أورد المحقق كلمتي القافية في البيتين السابقين على غير الوجه الذي أراده الشاعر، فلا وجه لكلمة القافية في البيت الثاني: «ووأى بي»، ولعل الصواب: «ونوى بي» كما ورد في ديوان «ابن أسد الفارقي» في الموسوعة الشعرية، فمعنى كلمة «نوائب» في البيت الأول هي المصائب، ومعنى كلمة «ونوى بي» في البيت الثاني: بَعُدَ بي.

(٣) وأورد المحقق البيتين التاليين من القصيدة رقم (٩٠)، ص ١٠٢ هكذا:

١ - دَعْ صُحبَة القَوم أبدَوا من ملالهمْ

يوما وَقَد كرهوا منك النَّوى فَدَعا

٢ - واصحَب سواهم وَلا تَسمَع دعاء أخٍ

إلا دعــاء نـصــوح لـلـثواب دعـا

كذا أثبت المحقق كلمتي القافية في البيتين السابقين، وهو إثبات بعيد عن الدقة، إذ لا يحقق الغرض الذي سعى إليه الشاعر في إحداث الجناس

في جل شعره، فصواب كلمة القافية في البيت الأول أن ترد هكذا: «بدعاء كما ورد في الموسوعة الشعرية، أي ابتداعًا - بدلا من: «دعاء»، وبذلك يتضح المعنى، ويتحقق الغرض.

٣ - زيادات على التخريج:

نشر المحقق شعر «الفارقي» اعتمادًا على طائفة من المصادر، وخَرّج ما جمع على هذه المصادر، غير أنه في رصده لمصادر التخريج لم يأخذ نفسه باستقصاء كل المصادر التي ضمَّت المقطعة أو النتفة، وليس ذلك فحسب، فقد اتضح أنه يجنح دائمًا إلى تخريج كثير من المقطعات على المصادر المخطوطة وعدم تخريجها على المصادر المحققة والمطبوعة وقد وردت فيها، ولتوضيح ذلك أننا نجد في شعر «الفارقي» كثيرًا من المقطعات الشعرية وردت في خريدة القصر وجريدة العصر المحققة والمطبوعة قبل تحقيقه لشعر «ابن أسد الفارقي» بزمن، ووردت في الوقت نفسه في لمح الملح، وهو مصدر مخطوط - طبع بعد نشر المحقق لشعر الفارقي بثلاثين سنة تقريبًا - فيسكت المحقق عن ذكر الخريدة في تخريج هذه المقطعات، ويركز على تخريجها على لمح الملح، ومن هنا يظهر وكأنه لم يقف على الخريدة ذات النص المحرر المحقق المنشور، ويظهر أيضًا وكأن هذه المقطعات لم ترد في مصادر مطبوعة، وليس الأمر كذلك، إذ الخريدة مذكورة في تخريج المقطعات التي لم تأت في لمح الملح، ومن هنا يظهر أيضًا وكأنه أجهد نفسه في قراءة نص هذه المقطعات في مخطوط لمح الملح، ومن هنا يظهر السر في إمساكه عن ذكر المصادر المحققة والمطبوعة في التخريج، والتركيز في التخريج على المصادر المخطوطة، ولم يقتصر المحقق في هذا الأمر على تحقيقه لديوان «الفارقي» وحده، فقد لمسته في معظم تحقيقاته كما في حدائق الأنوار، وغيره من الدواوين كديوان «ابن وكيع التنيسي ت٣٩٣هـ»، وكثير من استدراكاته على بعض الدواوين، وقد أشرت إلى ذلك في صدر هذا البحث.

وإذا كان لابد من تعضيد الرأي بالدليل فلا محيد من القول: إن المقطعات ذوات الأرقام: (٤٢، ٤٤، ٤٧، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٨) مخرجة في نشرة الديوان على مخطوط لمح الملح فقط، ولم يخرجها المحقق على خريدة القصر المحققة والمنشورة قبل جمعه للديوان (قسم شعراء الشام) ٤١٦/٢ - ٤٣٠ مع أن الخريدة مذكورة في تخريج المقطعة رقم: (٤٩) إذ انفردت الخريدة بروايتها، لذا ظهرت الخريدة هنا، ومثل هذا المقطعة رقم(٥٤)، فقد ورد منها بيت واحد في لمح الملح، وهي كاملة في الخريدة لذا ظهرت الخريدة مع لمح الملح! ولا شك أن في هذا الأمر خللًا منهجيًا يكمن في عدم استقصاء مصادر التخريج، والتمويه على القارئ أن مؤلفي المصادر المطبوعة - كالعماد الأصفهاني وغيره مثلًا - تجاهلوا الشاعر وشعره.

ولحظت أيضًا أن تخريجاته للمقطعات والنتف غير مستوعبة لكل مصادر الشعر التي ذكرتها، واستقصاء مصادر التخريج في نشرات الدواوين ذوات الأصول الضائعة أمر له أهميته، وانطلاقًا من هذه الأهمية يلزم إثبات التخريجات الجديدة التالية:

- البيت الأول من القصيدة رقم (٥): لابن أسد الفارقي في الدر الفريد ٨٢/٢.
- النتفة رقم (١٤): له في الدر المصون المسمى بسحر العيون ١٤١/١ برواية محرفة.

- النتفة رقم (٢٠): له في الغيث المسجم ٢/ ٢٣٣.

- النتفة رقم (٢١): له في الدر الفريد ١٦٩/٣.

- النتفة رقم (٢٤): بلا نسبة في المدهش ١٦٦.

- النتفة رقم (٢٨): له في إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين ٨٦ برواية: «هواه على...حبه».

- النتفة رقم (٤١): له في خريدة القصر٢/٤١٩، وإشارة التعيين ٨٦، وهما من مصادره، والأول في المصدر الأخير برواية: «وإن كانت».

- النتفة رقم (٤٥): له في خريدة القصر٢/٤٢٥، وخزانة الأدب لابن حجة ٥٩/١.

- المقطعة رقم (٥٢): له ما عدا الخامس في معجم السفر ٣١ - ٣٢، وخريدة القصر ٢/ ٤٢٣، وبغية الطلب ٢٢٩٩.

- المقطعة رقم (٦٠): له في الدر الفريد ٢/٢٥٦، ٢٣٦، وخريدة القصر ٢/٤٢٤.

- النتفة رقم (٦٤): له في الوافي بالوفيات ١١/ ٤٠٣، وخريدة القصر٢/٤٢٣ - ٤٢٤.

- المقطعة رقم (٦٦): له في إخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء ١٨٠.

- البيت المدرج تحت رقم (٦٧)، ومعه بيت آخر استدرك هنا ورد في معجم السفر ٢٥٣، وبغية الطلب ٢٢٩٩.

- النتفة رقم (٨٩): له في الدر الفريد ٢٣٢/٤.

- النتفة رقم (٩٢): له في الدر الفريد ٢/ ١١٤.

- البيتان الأخيران من رقم (١١٢): له في إشارة التعيين ٨٦.

- البيتان الأولان من رقم (١١٧): له في الدر الفريد ٢٩/٤.

٤ - ملحوظات أخرى:

وهذه بعض ملحوظات أخرى أثبتها هنا تنقية لنشرة الديوان، وخدمة للشعر والشاعر:

(١) رقَّم المحقق كل المقطعات، وفاته ترقيم الأبيات داخل كل مقطعة ونتفة، ولا شك أن في ترقيمها تسهيلاً على القارئ في متابعة التخريج والروايات، وكذلك فاته تحديد أوزان القطع والقصائد في الديوان تسهيلاً على القارئ والدارس.

(٢) ورد البيت التالي في ص ٨٩ على هذا النحو:

كَيفَ أَستطيــعُ كتمَــه مَـع سُقمٍ
لَيسَ يخفى، ومدمعٍ فيكَ جاري

البيت على هذا النحو محرف مكسور، وهو من بحر الخفيف، ولكي يأتي مستقيمًا لابد من أن تأتي روايته على هذا النحو: «لا أسطيع» كما ورد في الموسوعة الشعرية.

(٣) وورد البيت التالي في ص ٩٩ على هذا النحو:

أُلبِستُ ثوبَ سقام فيك صاد له
جسمي لدقَّته من سُقمه عَرَضا

كذا ورد الفعل (صاد) بالدال، وفيه تحريف ولا معنى له هنا، والصواب: «صار» بالراء على ما ورد في خريدة القصر ٢/٤٢٧، وفوات الوفيات ٢٢٣/١، والوافي بالوفيات ١١/٤٠٤، من ثم يتضح المعنى ويظهر الغرض.

نقد لأربع نشرات تراثية

(٤) أما المأخذ الرابع فيتمثل في أمر لافت للنظر في عدد غير قليل من أبيات الديوان، مما يشكل ظاهرة، تكمن هذه الظاهرة في كتابة الأبيات المدورة على غير وجهها الصحيح من التدوير، وكتابة هذه الأبيات على وجهها الصحيح أمر له أهميته كي تتفق تفعيلة العروض في هذه الأبيات والتفعيلات المماثلة لها في بقية الأبيات في مقطعاتها، وسأقوم تحاشيًا للإطالة بذكر رقم البيت، ورقم مقطعته، وتحديد نهاية الشطر الأول على ما ورد في لمح الملح، والموسوعة الشعرية:

- البيت ٥/٤ نهاية شطره الأول عند حرف الألف من كلمة «الفلاة»، وليس بعد نهاية الكلمة.
- البيت ١٤/٢ نهاية شطره الأول عند حرف الباء الأولى من كلمة «الحب»، وليس بعد نهاية الكلمة.
- البيت٢/١٦ نهاية شطره الأول عند حرف الهمزة، وليس بعد نهاية كلمة «الآمال».
- البيت ١٦/٥نهاية شطره الأول عند حرف الألف من الفعل «كان»، وليس بعد نهايته.
- البيت ١٦/٦نهاية شطره الأول عند حرف الفاء من الفعل «يفهم»، وليس بعد نهايته
- البيت ١٩/١نهاية شطره الأول عند حرف النون الأولى من كلمة «مني»، وليس لعد نهايتها.
- البيت١٩/٢نهاية شطره الأول عند حرف الثاء من «فحدثه».
- البيت ٢٢/٣نهاية شطره الأول عند حرف الدال الأولى من كلمة «الدنيا»، وليس عند نهايتها.
- البيت ٣١/١ نهاية شطره الأول عند حرف الباء الأولى من كلمة «الحب»، وليس بعد نهاية الكلمة.
- البيت ٣١/٢ نهاية شطره الأول عند حرف الألف من كلمة «دام»، وليس بعد نهاية الكلمة.
- البيت ٣٢/١ نهاية شطره الأول عند حرف النون من كلمة «بنت».
- البيت ٤٢/٢ نهاية شطره الأول عند حرف اللام من كلمة «قلبي».
- البيت ٤٢/٣ نهاية شطره الأول عند حرف الياء من كلمة «نأيت»، وليس عند، حرف الهاء من كلمة الدهر.
- البيت ٥٢/٥ نهاية شطره الأول عند حرف الياء من كلمة: «تخلفيه».
- البيت ٦٢/٢ نهاية شطره الأول عند حرف الألف من كلمة «العناق».
- البيت ٦٥/٤ نهاية شطره الأول عند حرف اللام الأولى من كلمة «دل».
- البيت٦٥/٥ نهاية شطره الأول عند حرف اللام من الفعل «ظلن».
- البيت ٧٤/٤نهاية شطره الأول عند حرف الياء من «عليك».
- البيت ٧٦/٢ نهاية شطره الأول عند حرف الدال الأولى من كلمة «خدي».
- البيت ٧٧/١ نهاية شطره الأول عند حرف الألف من كلمة «أوراق».
- البيت ٨١/٨ نهاية شطره الأول عند حرف الياء من كلمة «يخفيه».
- البيت ٨٤/٤نهاية شطره الأول عند حرف الياء من كلمة «الخير».

(٥) أما المأخذ الخامس فيكمن في اشتمال نشرة ديوان «ابن أسد الفارقي» على بعض الأبيات

مقالات

تم إدراجها فيه على أنها خالصة النسبة إليه، وليس الأمر كذلك، من هذه الأبيات البيتان التاليان الواردان في ص ١٠٦:

أريقـا مـن رُضـابـك أم رَحيقا
رشفتُ فلستُ من سُكري مُفيقا
ولـلـصَّـهـبـاء أسـمـاءٌ ولـكـن
جَـهـلـتُ بـأنَّ في الأسـمـاء ريقا

التعقيب: تم إدراج هذين البيتين ضمن المقطعة رقم (٩٦) على أنهما خالصا النسبة لابن أسد الفارقي، وهما لصريع الغواني في ديوانه ص٣٢٨، وانظر ما به من مصادر، ومن تمام التحقيق إثبات هذا التدافع.

(٦) أما المأخذ السادس فيكمن في إيراد المحقق الأبيات التالية في القصيدة رقم (٨٧)، ص ٩٨ - ٩٩ على هذا النحو:

١ - يا مَن إذا فَوَّقت سهما لواحظه
أضحى لها كلُّ قلبٍ قلَّبٍ غرضا
٢ - ألبستُ ثوبَ سقام فيك صاد له
جسمي لدقَّته من سُقمه عَرَضا
٣ - أنا الذي إن يَمت حبا يمت سقما
وما قضى فيك من أغراضه غَرَضا
٤ - وصرتُ وقفا على همٍّ يجاذبُني
أيدي الصَّبابة فيه كلما عَرَضا

كذا أورد المحقق هذه الأبيات على غير ترتيبها الذي أراده الشاعر، فالترتيب الصحيح - على ما ورد في خريدة القصر ٤٢٧/٢ والوافي بالوفيات ٤٠٤/١١ حيث وردت القصيدة فيهما - هو: ١، ٣، ٢، ٤، وهو الترتيب الذي سعى إليه الشاعر ليتحقق له الجناس الذي دأب عليه في نظمه، كما أن رواية البيت الثاني غير صحيحة، إذ لا وجه للفعل «صاد» هنا، فالصواب: «صار» على ما ذُكرَ آنفًا.

وبعد، فهذه المآخذ وغيرها لا تقلل من الجهد المشكور الذي بذله المحقق في جمع ما تناثر من شعر هؤلاء الشعراء في بطون المظان المتباينة، ونشره في هذه النشرات الأربع. إن ما بذله المحقق هو الذي حفزني إلى تحبير هذه السطور دعمًا لعمله وتتميمًا له، وسدًّا لثغراته، ولولا ذاك ما كان هذا، وما أثبتُّ هنا لا يمثل إلا وجهة نظري.

المصادر :

١ - إخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء: للمنصور الأيوبي (ت٦١٧هـ): تحقيق: ناظم رشيد - بغداد - ٢٠٠١م.
٢ - أدب الكتاب: لأبي بكر للصولي(ت٣٣٥هـ) - المكتبة العربية - بغداد - المطبعة السلفية - ١٣٤١هـ.
٣ - إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين: لعبد الباقي اليماني (ت٧٤٣هـ): تحقيق: عبد المجيد دياب - الرياض - ١٩٨٦م.
٤ - الأشباه والنظائر: للخالديين - تحقيق: السيد محمد يوسف - هيئة قصور الثقافة - مصر - ٢٠٠٢م.
٥ - الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني (٣٥٦هـ) تحقيق: لفيف من المحققين- الهيئة المصرية للكتاب -١٩٩٢م.
٦ - الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب: لابن أسد الفارقي(ت٤٨٧هـ)- تحقيق: سعيد الأفغاني - مؤسسة الرسالة - ط٣- ١٩٨٠
٧ - الأمالي: لمحمد بن العباس اليزيدي (ت٣١٠هـ) - طبعة حيدر أباد الدكن - الهند- ط١- ١٩٤٨م.
٨ - الأمالي: ليموت بن المزرع: تحقيق: إبراهيم صالح - ضمن رسائل نادرة - مؤسسة الرسالة - بيروت.
-٩ الأمالي الخميسية: للإمام المرشد بالله يحيى الشجري

(ت٤٧٩هـ): عالم الكتب - بيروت - د.ت

١٠ - الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين الزين دار مكتبة الحياة بيروت لبنان.

١١ - الأنس والعرس: لأبي سعد الآبي (ت ٤٢١هـ)تحقيق: إيفلين فريد يارد- دار النمير- سورية- ط١ - ١٩٩٩م.

١٢ - الأنوار ومحاسن الأشعار: لأبي الحسن الشمشاطي، تحقيق: د. محمد يوسف - الكويت - ١٩٧٧م.

١٣ - أوهام المحققين: محمد حسين الأعرجي - دار المدى - سورية - ٢٠٠٤م.

١٤ - البديع: لابن المعتز (ت٢٩٦هـ): تحقيق: إغناطيوس كراتشقوفسكي (ت ١٩٥١هـ) - دار المسيرة - بيروت - ط٣- ١٩٨٢م.

١٥ - البديع في نقد الشعر: لأسامة منقذ (ت ٥٨٤هـ) تحقيق: د. أحمد بدوي وآخر مصطفى الحلبي القاهرة - ١٩٦٠م.

١٦ - البصائر والذخائر: لأبي حيان التوحيدي - تحقيق وداد القاضي- دار صادر - بيروت.

١٧ - بغية الطلب في تاريخ حلب: لابن العديم (ت ٦٦٠هـ): تحقيق: سهيل زكار- دار الفكر- بيروت- ط١ -١٩٨٨م.

١٨ - بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس: للقرطبي(ت٤٦٣هـ) - تحقيق: محمد مرسي الخولي - دار الكتب العلمية.

١٩ - تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ الأندلسي المغربي: زاهد علي - مطبعة المعارف ومكتبتها - مصر - ١٣٥٢هـ.

٢٠ - تتمة اليتيمة: لأبي منصور الثعالبي، عني بنشره: عباس إقبال - مطبعة فردين - طهران - ١٣٥٣هـ.

٢١ - تحرير التحبير: لابن أبي الإصبع المصري (ت٦٥٤هـ) - تحقيق: حفني شرف - القاهرة - ١٩٩٥م.

٢٢ - تحسين القبيح وتقبيح الحسن: للثعالبي تحقيق: شاكر العاشور - بغداد - ط١- ١٩٨١م.

٢٣ - التدوين في أخبار قزوين: لعبد الكريم القزويني (ت٦٢٣هـ) - بعناية: عزيز الله العطاردي - دار الكتب العلمية- ١٩٨٧م.

٢٤ - التذكرة الحمدونية: لابن حمدون: محمد بن الحسن (ت ٥٦٢ هـ) - تحقيق: إحسان عباس، وآخر- دار صادر - ط١ - ١٩٩٦م.

٢٥ - التذكرة السعدية في الأشعار العربية: للعبيدي (ق٨هـ) - تحقيق: عبد الله الجبوري - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١-٢٠٠١م.

٢٦ - التذكرة الفخرية: لبهاء الدين المنشي الإربلي (ت٦٩٢هـ): تحقيق: نوري القيسي، وآخر - عالم الكتب - بيروت - ١٩٨٧م.

٢٧ - الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي: للنهرواني (ت٣٩٠هـ): تحقيق محمد الخولي، وآخر- بيروت - ١٩٨٧م.

٢٨ - جمع الجواهر في الملح والنوادر: للحصري القيرواني (ت٤١٣هـ) تحقيق: علي البيجاوي - دار الجيل- ١٩٨٧م.

٢٩ - حدائق الأنوار وبدائع الأشعار: جنيد بن محمود (ت بعد ٧٩٠ هـ) - تحقيق: هلال ناجي - دار الغرب الإسلامي- ١٩٩٥م.

٣٠ - حماسة الظرفاء من أشعار المحدثين والقدماء: للعبدلكاني (ت ٤٣١ هـ): تحقيق: محمد سالم - دار الكتاب المصري- ط١ - ١٩٩٩م.

٣١ - الحماسة المغربية: لأحمد الجراوي (ت٦٠٩هـ)- تحقيق: محمد رضوان الداية -دار الفكر - سوريا -١٩٩١م.

٣٢ - خريدة القصر وجريدة العصر: للعماد الأصفهاني (ت٥٩٧هـ) - (شعراء العراق): تحقيق: محمد بهجة الأثري - بغداد - ١٩٦٤م.

و(شعراء الشام): تحقيق د.شكري فيصل- دمشق ١٩٥٥م.

٣٣ - خزانة الأدب وغاية الأرب: لابن حجة الحموي (ت٨٣٧هـ)تحقيق: عصام شعيتو- دار مكتبة الهلال - بيروت.

٣٤ - خزانة الأشعار (مخطوط): لمجهول - معهد المخطوطات العربية برقم ١٢٧٨.

٣٥ - الدر الفريد وبيت القصيد. لمحمد بن أيدمر(ت٧١٠هـ) - مخطوط طبعه مصورًا: د. فؤاد سزكين - فرانكفورت - ١٩٨٩.

٣٦ - الدر المصون المسمى بسحر العيون: لأبي البقاء البدري (ت٨٩٤هـ) تقديم: سيد عبد الفتاح - دار الشعب - ١٩٩٨م.

٣٧ - ديوان أبزون العماني: تحقيق: هلال ناجي - حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية - جامعة قطر- ع٧ - ١٩٨٤م.

٣٨ - ديوان أحمد بن أبي فنن - جمعه وحققه: د. يونس أحمد السامرائي ضمن كتاب شعراء عباسيين -عالم الكتب - ط١ - ١٩٨٧م.

٣٩ - ديوان الأخيطل الأحوازي: تحقيق: هلال ناجي - مجلة الخليج العربي - جامعة البصرة - ع٩ - ١٩٧٨م.

٤٠ - ديوان البحتري: (ت ٢٨٤ هـ): تحقيق وشرح: حسن الصيرفي دار المعارف مصر، ط ٣ ١٩٧٧م.

٤١ - ديوان أبي تمام(ت ٢٣١ هـ) تحقيق: محمد عزام دار المعارف القاهرة ١٩٦٤م.

٤٢ - ديوان جحظة البرمكي (أحمد بن جعفر بن موسى ت ٣٢٤ هـ):

١ - تحقيق د. مزهر السوداني- مطبعة النعمان - النجف الأشرف - ١٩٧٧م.

٢ - جمع وتحقيق وشرح: جان توما - دار صادر- بيروت - ط١ - ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

٤٣ - ديوان حسان بن ثابت: تحقيق وليد عرفات - سلسلة جيب التذكارية - لندن - ١٩٧١م.

٤٤ - ديوان الحسن بن أسد الفارقي(ت٤٨٧هـ)- ضمن كتاب الحسن بن أسد الفارقي والصبابة من شعره: تحقيق: هلال ناجي - المكتبة الصغيرة - الرياض - ط١- ١٩٧٨م.

٤٥ - ديوان ديك الجن الحمصي (ت ٢٣٦): جمع وتحقيق ودراسة: مظهر الحجي - اتحاد الكتاب - دمشق - ٢٠٠٤م.

٤٦ - ديوان ابن الرومي(ت ٢٨٦هـ) تحقيق د. حسين نصار، وأخرين- القاهرة- ١٤١٥هـ.

٤٧ - ديوان السري الرفاء (ت٣٦٢هـ): تحقيق ودراسة د.حبيب الحسني - دار الرشيد - بغداد - ١٩٨١م.

٤٨ - ديوان أبي الشمقمق: جمع وتحقيق: غوستاف غرنباوم - (ضمن شعراء عباسيون) ترجمه د. محمد يوسف نجم - بيروت - ١٩٥٩م.

٤٩ - ديوان الصنوبري: (ت ٣٣٤هـ): من حرف ر- ق - تحقيق د. إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت - ١٩٧٧م.

٥٠ - ديوان علي بن الجهم (ت٢٤٩هـ): تحقيق خليل مردم بك - دار صادر - بيروت - ط٣ - ١٩٩٦م

٥١ - ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي (ت ٢١ هـ) صنعة: مطاع الطرابيشي - دمشق - ط ٣- ١٩٧٤م.

٥٢ - ديوان أبي الفتح البستي(ت ٤٠٠هـ):

١ - تحقيق: درية الخطيب، وآخر - دمشق - ١٩٨٩م.

٢ - تحقيق: شاكر العاشور- مجلة المورد مج٣٢- ع٢- ٢٠٠٥م.

٥٣ - ديوان أبي فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ): رواية ابن خالوية دار صادر بيروت د. ت.

٥٤ - ديوان كشاجم (ت ٣٦٠ هـ): تحقيق: د. النبوي شعلان - مكتبة الخانجي - ط١ - ١٩٩٧م.

٥٥ - ديوان ماني الموسوس (ت ٢٤٥هـ): تحقيق د. عبد المجيد الإسداوي - كتاب ديوان المصابين- الزقازيق- ٢٠٠٢م

٥٦ - ديوان المعاني: لأبي هلال العسكري (ت٣٩٢هـ) - تصحيح: كرنكو - مكتبة القدسي - القاهرة، د. ت.

٥٧ - ديوان ابن المعتز(ت ٢٩٦هـ): تحقيق: يونس السامرائي- عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٩٩٧م

٥٨ - ديوانه النمر بن تولب: جمع وتحقيق: نوري القيسي (ضمن شعراء إسلاميون)، عالم الكتب - بيروت - ط٢ - ١٩٨٤م.

جمع وتحقيق: محمد نبيل طريفي - دار صادر - بيروت.

٥٩ - ديوان أبي نواس (ت ١٩٥هـ): ١- تحقيق إيفالد فاغنر - ج ١ - ٤ سلسلة الذخائر - القاهرة - وج٥ برلين - ٢٠٠٣م.

٦٠ - ديوان أبي هفان: جمعه وحققه: هلال ناجي:

١ - مجلة المورد - بغداد - مج٨ - ع٣، مج٩ - ع١ - ١٩٨٠م.

٢ - ضمن كتاب: أبو هفان شاعر عبد القيس في العصر العباسي: حياته وديوانه - دار الزمان - دمشق - ٢٠٠٨م.

٦١ - ديوان ابن وكيع التنيسي (ت ٣٩٣هـ): جمع وتحقيق هلال ناجي - ط١- دار الجيل - بيروت - ١٩٩١م، ط٢- بغداد ١٩٩٨م.

٦٢ - ديوان ابن وكيع التنيسي: تنقيح وتتميم: عبد الرازق حويزي- مجلة الأحمدية - دبي - ع٢٣- ٢٠٠٦م.

٦٣ - ربيع الأبرار ونصوص الأخبار: للزمخشري (ت ٥٣٨ هـ): تحقيق: عبد المجيد دياب(ج١-٣)- الهيئة المصرية للكتاب - ٢٠٠٤م.

٦٤ - روضة العقلاء ونزهة الفضلاء: لابن حبان البستي - تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٧٧م.

٦٥ - زهر الآداب وثمر الألباب: للحصري القيرواني: تحقيق: علي البجاوي - طبعة عيسى الحلبي - مصر -١٩٦٩ م.

٦٦ - زهر الأكم في الأمثال والحكم: للحسن اليوسي (ت ق١١): تحقيق: محمد حجي دار الثقافة المغرب ١٩٨١م.

٦٧ - الزهرة: لمحمد بن داود الأصفهاني (ت ٢٩٦ هـ)-

تحقيق: إبراهيم السامرائي، وآخر- الأردن - ط٢ - ١٩٨٥م.

٦٨ - سر الفصاحة: لابن سنان الخفاجي - دار الكتب العلمية - ط١- ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

٦٩ - سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: لأبي عبيد البكري (٤٨٧هـ) - تحقيق: عبد العزيز الميمني - دار الكتب العلمية - ١٩٧٧م.

٧٠ - شرح ديوان لبيد بن ربيعة: تحقيق: إحسان عباس - الكويت - ١٩٦٢م.

٧١ - شرح ديوان مسلم بن الوليد ت ٢٠٨ هـ): عني بتحقيقه والتعليق عليه د. سامي الدهان - دار المعارف - القاهرة - ط٣ - ١٩٨٥م.

٧٢ - شرح المضنون به على غير أهله: للزنجاني (كان حيا ٦٥٤ هـ)، والشرح لعبيد الله بن الكافي (ت ٧٢٤هـ) - دار مكتبة البيان - بغداد.

٧٣ - شرح مقامات الحريري: للشريشي: لأبي العباس الشريشي: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - بيروت - ١٩٩٢م

٧٤ - شعراء عباسيون: جمع وتحقيق د. يونس السامرائي - مكتبة النهضة، عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٩٩٠م.

٧٥ - الصداقة والصديق: لأبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ) تحقيق: إبراهيم الكيلاني - سورية ١٩٩٦م.

٧٦ - الصناعتين: لأبي هلال العسكري - تحقيق " محمد أبي الفضل إبراهيم، وآخر - دار الفكر - ط٢- ١٩٧١.

٧٧ - طبقات الأولياء: لابن الملقن (ت٨٠٤هـ) - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجي - ط٢- ١٩٩٤م.

٧٨ - طبقات الشعراء: لعبد الله بن المعتز (ت٢٩٦هـ): تحقيق عبد الستار أحمد فراج - دار المعارف - القاهرة - ط ٤ ١٩٨١م.

٧٩ - الطرائف الأدبية: جمع وتحقيق: عبد العزيز الميمني (ت١٩٧٨م) - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - د.ت.

٨٠ - طرائف الطرف: للبارع البغدادي (ت٥٢٤هـ) تحقيق: هلال ناجي عالم الكتب ط١ ١٩٩٨م.

٨١ - العبر في خبر من غبر: للذهبي (ت٧٤٨ هـ) - تحقيق: د. صلاح الدين المنجد - مطبعة حكومة الكويت - ط٢- ١٩٤٨م.

٨٢ - العقد الفريد لابن عبد ربه (ت٣٢٨هـ)- تحقيق عبد المجيد الترحيني - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١- ١٩٨٣م

٨٣ - عقلاء المجانين لأبي القاسم الحسن بن حبيب (ت٤٠٦هـ): تحقيق: عمر الأسعد - دار النفائس - بيروت - ط١- ١٩٨٧م.

٨٤- غرر الخصائص الواضحة ودرر النقائص الفاضحة: لبرهان الدين الوطواط (ت ٧١٨هـ) بيروت د.ت.

٨٥ - الغيث المسجم في شرح لامية العجم: للصفدي (ت٧٦٤هـ) دار الكتب العلمية بيروت ط٢ ١٩٩٠م.

٨٦ - فوات الوفيات والذيل عليها: لابن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ)- تحقيق: إحسان عباس - دار صادر - بيروت.

٨٧ - قطب السرور في أوصاف الخمور: لإبراهيم بن القاسم (ت ٤٢٥هـ) تحقيق: أحمد الجندي - بدمشق - ١٩٦٩

٨٨ - كتاب الزهد الكبير: للحافظ البيهقي (ت٤٥٨هـ): بعناية: عامر أحمد حيدر - دار الجنان - بيروت - ط١ - ١٩٨٧م.

٨٩- كنايات الأدباء وإشارات البلغاء: لأحمد بن محمد الجرجاني (٤٨٢هـ) - تحقيق: محمود القطان - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠٣م.

٩٠ - لباب الآداب: لأسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ) - تحقيق أحمد محمد شاكر - المطبعة الرحمانية - مصر - ١٩٣٥م

٩١ - لمح الملح: للحظيري (ت ٥٦٨هـ) - تحقيق: يحيى عبد العظيم - مركز تحقيق التراث - القاهرة - ٢٠٠٧م.

٩٢ - مجلة الأحمدية: ديوان أحمد بن أبي فنن: تعقيب واستدراك - ع١٢ - دبي.

٩٣ - مجلة المجمع العلمي العراقي - العدد٤١ - سنة ١٩٩١م

٩٤ - مجلة المورد العراقية: مج ٩ - ع١ - ١٩٨٠م، مج ١٥ - ع٣ - ١٩٨٦م، مج ٣٢، ع٤، سنة ٢٠٠٥م.

٩٥ - المحاسن والأضداد، للجاحظ (ت٢٥٥هـ) - مكتبة القاهرة - ط١ - ١٩٧٨م.

٩٦ - محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء: للراغب الأصفهاني(ت٥٠٢هـ)- تحقيق: رياض مراد- دار صادر - ٢٠٠٤م

٩٧ - المحب والمحبوب والمشموم والمشروب: للسرى الرفّاء (ت ٣٦٢هـ) تحقيق: ما جد الذهبي وآخر، دمشق ١٩٨٦م.

٩٨ - المدهش: لابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) - تحقيق: خيري سعيد - المكتبة التوفيقية - القاهرة.

٩٩ – المذاكرة في ألقاب الشعراء: للمجد النشابي الإربلي (ت٦٣٢هـ): تحقيق: شاكر العاشور- بغداد- ط١- ١٩٨٨م.
١٠٠ – مرآة الجنان وعبرة اليقظان: لليافعي (ت ٧٦٨هـ)- بعناية: خليل المنصور- دار الكتب العلمية – ١٩٩٧م .
١٠١ – المرقصات والمطربات: لابن سعيد (ت٦٨٥هـ) تحقيق: إبراهيم الجمل وآخر- دار الفضيلة – ١٤٢٣هـ.
١٠٢ – مروج الذهب: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة – مصر – ١٩٤٨م.
١٠٣ – المستدرك على صناع الدواوين: صنفه: نوري القيسي، وهلال ناجي- بغداد – ط١، وعالم الكتب – بيروت ط٢- ١٩٩٨م.
١٠٤ – المستطرف في كل من مستظرف: للإبشيهي (ت٨٥٤هـ) – تحقيق: إبراهيم صالح – دار صادر – ١٤٢٠هـ.
١٠٥ – المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن النجار (ت ٦٤٣هـ)، انتقاء ابن الدمياطي (ت ٧٤٩هـ)، ج ١٩: تحقيق: قيصر فرح – بيروت.
١٠٦ – مصارع العشاق: للسراج البغدادي (ت ٥٠٠ هـ) – دار صادر – بيروت – ١٩٥٨م.
١٠٧ – المصون في سر الهوى المكنون: للحصري القيرواني (ت٤١٣هـ) تحقيق د.النبوي شعلان- دار العرب للبستاني- القاهرة -١٩٨٩م.
١٠٨ – معاهد التنصيص: لعبد الرحيم العباسي (٩٦٣هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- عالم الكتب – بيروت – ١٩٤٧م
١٠٩ – معجم الأدباء: لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) تحقيق: محمد نجاتي وآخر، دار الفكر١٤٠٠هـ.
١١٠ – معجم البلدان: لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ) – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان – د. ت.
١١١ – معجم السفر: لأبي طاهر السلفي (ت ٥٧٦هـ) تحقيق: عبد الله عمر البارودي – دار الفكر – بيروت – ط١- ١٩٩٣م.
١١٢ – المنتحل: لأبي منصور الثعالبي- صححه: أحمد أبي علي- مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة.
١١٣ – المنتحل: المنسوب خطأً لأبي الفضل الميكالي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق: يحيى الجبوري- دار الغرب الإسلامي- ط١- ٢٠٠٠م.
١١٤ – الموسوعة الشعرية: المجمع الثقافي – أبو ظبي – ٢٠٠٣م.
١١٥ – الموشى أو الظرف والظرفاء: لأبي الطيب الوشاء (٣٢٥هـ) – تحقيق: كمال مصطفى – مكتبة الخانجي – ١٩٥٣م.
١١٦ – نشر الشعر وتحقيقه في العراق حتى نهاية القرن السابع الهجري: لعلي جواد الطاهر، وعباس الجراح – بغداد – ٢٠٠٠م.
١١٧ – نَكْتُ الهِميان في نُكت العميان: للصفدي (ت ٧٦٤هـ):
١ – تحقيق: أحمد زكي باشا – المطبعة الجمالية – مصر – ١٩٣٩١م.
٢ – تحقيق: مصطفى عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١- ٢٠٠٧م.
١١٨ – نهاية الأرب: للنويري (ت ٧٢٣ هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٤٢ هـ وما بعدها.
١١٩ – نهج السعادة – الشيخ المحمودي – مطبعة النعمان – النجف الأشرف.
١٢٠ – الوافي بالوفيات: للصفدي: تحقيق نخبة من المحققين- فيسبادن – نشر على سنوات متعددة.
١٢١ – وفيات الأعيان: لابن خلكان (ت ٦٨١هـ)- تحقيق: إحسان عباس – دار الثقافة – بيروت – ١٩٦٤م.
١٢٢ – يتيمة الدهر: لأبي منصور الثعالبي تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد المكتبة التجارية مصر ط٢ ١٩٥٦م.

نقد لأربع نشرات تراثية

حضور ديوان غيلان في الثقافة الموريتانية
(قراءة في أسس اللغة ومصادر الإلهام)

د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي
أنواكشوط - موريتانيا

مقالات

إننا في هذا المقال نود أن نتلمس - ولو يسيرا، جانباً من حضور ديوان غيلان بن عقبة العدوي في الثقافة الموريتانية، وذلك بوصفه مدونة شعرية بالغة الأهمية، إذ يعد عماد الدرس اللغوي الأصيل، ومستأنس أرباب القريض لذلك عول عليه المعجميون في إثبات اللغة ودلالات الألفاظ، وركن إليه النحاة في تأسيس القواعد والأصول معتبرينه آية السليقة والبيان، وعنوان الفصاحة والإعراب، ولم يكن الشناقطة بمنأى عن هذا التوجه فطفقوا يلهجون بنصوص هذا الشاعر، فتأسست خلفياتهم الأدبية على ترجيع أبياته والترنم بروائع بدوياته فدفعنا الفضول المعرفي إلى الحفر في هذا الحقل الثقافي رغبة في الكشف عن مستوى حضور هذا الديوان في ثقافة القوم، وأملاً في تتبع تأثيراته المختلفة بهذه الربوع.

فماذا عن قيمة هذه المدونة الشعرية؟ ومتى بلغت البلاد وكيف كان حضورها بالمحاظر الموريتانية؟ وهل وجهت الدرس اللغوي والإبداع الشعري وجهة معينة أم أن تأثيرها في الثقافة والأدب ظل باهتا ومحدودا؟

ذلك ما نروم الإجابة عنه من خطر ثلاثة محاور نخصص أولها للمحددات الأولية ونكرس ثانيها لمكانة غيلان في الدرس الأدبي؛ إذ كان المثل الأعلى عند بعض الشعراء فتسابقوا يترسمون خطواته على استحياء فكان قادحا للشعر ومفتقا للعبقريات.

ونمحض ثالثها لقيمة هذا الديوان في ترسيخ اللغة وتدريب الذاكرة والأذهان، فماذا عن هذه المحاور؟

أولا : المحددات الأولية

وخلالها نود أن نعرض لنقطتين أولاهما تعنى بمحاورة العنوان استنطاقه وثانيتهما تهتم بالكشف عن حضور ديوان غيلان في الثقافة العربية

الإسلامية عموما فماذا عن هاتين النقطتين؟

أ- العنوان، محاورة واستنطاق:

يتألف عنوان هذا الموضوع من شطرين أولاهما تركيب إضافي «حضور ديوان غيلان» وثانيهما نعتي «الثقافة الموريتانية» وقد ربطت بينهما أداة الجر «في» التي حددت موضوع البحث ومجاله الجغرافي فالتركيب الأول مفتتح بكلمة « حضور» وهي مصدر حضر الغائب.

إذا قدم، وحضر الأمر إذا جاء، والديوان فارسي معرب: وهو الدفتر تكتب فيه أسماء الجند وأهل العطاء، ومجموع شعر شاعر جمعه دواوين(١) وغيلان هو غيلان بن عقبة بن نهيش كزبير بن مسعود بن حارثة العدوي من بني أد من غير تميم (٧٧هـ ١١٧هـ) شاعر إسلامي مشهور(٢) (عرف بلقبه ذي الرمة، واختلف في سبب هذا اللقب فقيل: إنه كان به فزع وهو صغير فكتبت له تميمة فعلقت عليه بقطعة حبل، وفي الخزانة سمي بهذا الاسم لأنه خشي عليه العين وهو غلام فأوتي به إلى شيخ من الحي وضع له معاذة وشدت على عضده بحبل(٣).

وقيل: إن أم ثور مية بنت هلال ابن طلبة بن قيس بن عاصم هي التي أطلقت عليه هذا اللقب حينما مر بها ذات يوم عطشا فاستسقى أهلها فأمرتها أمها أن تقدم له شرابا فجاءته بماء وكانت على كتفه قطعة حبل بالية فقالت اشرب يا «ذا الرمة» وقد سلبته منذ رآها عقله فخرج وهو يشدو(٤):

هل تعرف المنزل بالوحيد

قفرا محاه أبد الأبيد

والدهر يبلى جدة الجديد

لم تبق غير مثل ركود

غير ثلاث باقيات سود

وغير مشجوج القفا موكود

وقد عجبت أخت بني لبيد

وهزأت مني ومن سعيد

رأت غلامي سفر بعيد

بدرعان الليل ذا الصرود

ثم كان من أمره ما كان من محبتها والتعلق بها، فضرب به المثل وسمي بها وأكثر القريض في وصفها مخلفا نصوصا تشهد على نزعته الغزلية ونقائه اللغوي فقد أقام بالبادية مترددا بين البصرة واليمامة والكوفة قرابة عشرين عاما وهو يتشبب بها في نمط يزاوج بين الصبابة والتجلد.

وذلك ما أوضحه أحد معاصريه من شيوخ بني فزارة حيث يقول: «كان حلو العينين حسن المضحك براق الثنايا خفيف العارضين إذا نازعك الكلام لا تسأم حديثه (...) وما رأيت صبابة قط ولا تجلدا أحسن من صبابته وتجلده»(٥).

وكان غيلان يضم رواية الشعر إلى مظاهر الفتوة البارزة عليه، ولعل ذلك ما أضفى على شعره طابعا بدويا ومسحة جاهلية حملته على الفخر باقتناص شوارد القريض، وانتقاء المحكم والغريب في تمكن من القافية والعروض إذ يقول(٦):

وشعر قد أرقت له غريب

أجنبه المساند والمحالا

فبت أقيمه وأقد منه

قوافي لا أعد لها مثالا

فجاء أسلوبه رقيقا أخاذا يحول ميت الجماد إلى جسم ناطق يعبق بأريج البادية وبديع نباتها،

حضور ديوان غيلان في الثقافة الموريتانية (قراءة في أسس اللغة ومصادر الإلهام)

ويصف رمال الفيافي وهي تغط في عميق سباتها وبذلك استودع نصوصه طاقة شعرية، ولمسات إنسانية جعلته بحق أبرز فحول شعراء الطبقة الثانية[٧].

وأكثر من ذلك كان ذو الرمة أحد رواة الشعر القديم، وكان بصيرا برواية الشعر يميز بين صحيحه من منحوله، ويعرف جاهليه من إسلاميه، وكان في أول أيامه راوية للراعي النميري الشاعر المعروف، وكان يقدمه ويجعله إماما، ولكن ما إن استحكمت شاعريته حتى بدأ يحس أن هذه الصفة قد تغض من شأنه وتباعده عن طبقة الفحول الذين كان يطمح أن يكون منهم.

وقد جاء في كتاب الأغاني أنه « قيل لذي الرمة: إنما أنت راوية الراعي، فقال أما والله لئن قيل ذلك ما مثلي ومثله إلا شاب صحب شيخا فسلك به طرقا ثم فارقه فسلك الشاب بعده شعابا وأودية لم يسلكها الشيخ قط»[٨].

وهذه الصحبة النميرية أورثته إلماما بأصول الرواية وبأساليب الرواة وأثرهم فيما ينقلونه من أشعار، وقد عرف كيف يصون شعره عن عبثهم وتصحيفهم وخشي: «أن يجيء به أحدهم على غير وجهه»[٩]، وكان يميز بين الرواة الأعراب وبين الرواة العلماء الذين حرص أن يملي عليهم شعره بنفسه، وكان يتفحص ما يكتبون من شعره، وقد نقل عن أبي عبيدة قوله: « حدثني عيسى بن عمر قال: قال لي ذو الرمة أنت والله أعجب إلي من هؤلاء الأعراب: أنت تكتب وتؤدي ما تسمع، وهؤلاء يهون على أحدهم وقد نحته من جبل أن يجيء به على غير وجهه»[١٠].

أما الرواة العلماء الذين رووا عن ذي الرمة في حياته ففي مقدمتهم إمام قراء البصرة أبو عمرو بن العلاء الذي افتخر ابن دريد برواية ديوان ذي الرمة عنه «ليس في الدنيا من يروي شعر ذي الرمة عن أبي حاتم عن الأصمعي عن أبي عمرو ابن العلاء عن ذي الرمة غيري»[١١].

ومن هؤلاء الرواة حماد الراوية الذي قرأ ديوان الشاعر عليه، وكان ذو الرمة ينظر في الكتاب خشية التصحيف والتحريف، ومنهم أيضا عيسى بن عمر الثقفي الذي كثرت الأخبار واستفاضت عن روايته لشعر ذي الرمة، فقد كان الشاعر يستكتبه شعره قائلاً له:« اكتب شعري فالكتاب أحب إلي من الحفظ لأن الأعرابي ينسى الكلمة وقد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة على وزنها ثم ينشدها الناس والكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاما بكلام»[١٢].

ومن هؤلاء العلماء الرواة أيضا شعبة الذي حدث عن نفسه قائلاً: «لقيت ذي الرمة فقلت له أكتبني بعض شعرك فجعل يملي علي ويطلع في الكتاب ويقول: ارفع اللام من السين وشق الصاد ولا تعور الكاف فقلت: من أين لك الكتاب، قال: قدم علينا رجل من الحيرة فكان يؤدب أولادنا فكنت آخذ بيده فأدخله الرمل فيعلمني الكتاب وأنا أفعل ذلك لئلا يقولوا علي ما لم أقل»[١٣].

وهذه الفقرة مبينة عن حس كتابي رفيع، وعن جانب من التحرير والوعي الثقافي المبكر يدفع صاحبه إلى ضبط الألفاظ والحرص على سلامتها بعيداً عن تأثيرات التصحيف والتحريف التي كثيراً ما تعصف بالكتابة وتنسفها.

وإذا كانت هذه الأخبار كاشفة عن حرص الشاعر على ضبط ديوانه وصونه عن عبث الرواة

فإن ذلك كله لم يدفع عن شعره ما كان يخشى عليه من التباين والاختلاف، فتعددت روايات الديوان وبلغت أحيانا حد التعارض، وقد يرجع ذلك إلى أن الديوان لم يأخذ شكله النهائي إلا بعد وفاة الشاعر، وحينئذ أقبل العلماء عليه بالشرح والتحقق تيسيراً لغريبه وتخفيفا من اختلاف الروايات في أبياته.

وعلى الرغم من مكانة غيلان المتميزة وجودة شعره فإن بعض النقاد القدامى نظر إليه نظرة المنتقد المنتقص فلاح لهم شعره في أول الأمر براقا رقيقا غير أنه سرعان ما يزول بريقه وتخف عذوبته لينقلب تكلفا وصعوبة وذلك ما عبر عنه أبو عبيدة قائلا: «شعر ذي الرمة نقط عروس وأبعار ظباء»[14].

وقد ذهب هذا المذهب نفسه أبو عمرو بن العلاء فاعتبر شعر هذا العدوي مجرد جدة ولمعان يزولان بسرعة يقول: «إنما شعر ذي الرمة نقط عروس تضمحل عن قليل، وأبعار ظباء لها مشم في أول شمها ثم تعود إلى أرواح البعر»[15].

وبعد تأطير الموضوع وتحديد ملامحه الأساسية ووضعه في سياقه التاريخي نذكر بأن المقصود من «حضور ديوان غيلان» هو العناية به والاعتماد عليه إذ كان أساس الدرس اللغوي، وملهم الشعراء، وجاء الشطر الثاني من العنوان «في الثقافة الموريتانية» ليحصر اهتمام البحث في حقل الثقافة بتلك الربوع، وتجليات هذا الديوان في مستوياتها المختلفة.

ب- ديوان غيلان عناية واهتمام

يبدو أن ديوان غيلان عرف مكانة بارزة بين المدونات الشعرية القديمة، فاعتنى به الأدباء واللغويون درسا وتدريسا، وشرحا وتعليقا، وتمثلا، واستشهادا، كما نوه النقاد بروعة أساليبه، فاستحسن الأصمعي نهج صاحبه في المحبة والشكوى مصرحا أنه لا «يعلم أحدا من العشاق الحضريين شكا حبا أحسن من شكوى ذي الرمة مع عفة عقل رصين»[16].

كما يشهد له حماد الراوية بفصاحة اللسان، ومعرفة الغريب، والتقدم في القريض على الرغم من قلة المساند والنصير يقول «قدم علينا ذو الرمة بالكوفة فلم أر أفصح ولا أعلم بغريب منه (...) وما أخر القوم ذكره إلا لحداثة سنه وأنهم حسدوه»[17].

وأكثر من ذلك يلحق ذا الرمة بامرئ القيس مقصد القصيد، ومفتح أبواب التشبيب والتشبيه يقول: «أحسن الجاهلية تشبيها امرؤ القيس وذو الرمة أحسن أهل الإسلام تشبيها»[18].

ونرى الشاعر جرير يعترف له بالتفوق في حلبة الشعر مصرحا بروعة أسلوبه فقد سأله أحد الخلفاء عن قريض هذا العدوي فقال «أخذ من طريف الشعر وحسنه ما لم يسبقه إليه أحد غيره»[19].

وينتهي أبو عمرو بن العلاء إلى أن وصيد الشعر أغلق وأسدل عليه الستار بموت غيلان إذ «ختم الشعر بذي الرمة والرجز برؤبة»[20].

وقد روي عن الفرزدق أنه دخل على عبد الملك فقال له من أشعر الناس قال أنا، قال أتعلم أحدا أشعر منك؟ قال لا، إلا أن غلاما من بني عدي يركب أعجاز الإبل وينعت الفلوات[21]، ويبلغ الأمر بطائفة من النقاد إلى تتويج ذي الرمة بتاج الشعر إذ جعلوه على رأس طبقة الإسلاميين منتهين إلى أن «الشعراء ثلاثة: جاهلي، وإسلامي، ومولد،

فالجاهلي امرؤ القيس، والإسلامي ذو الرمة، والمولد ابن المعتز وهذا قول من يفضل البديع على جميع فنون الشعر»[٢٢].

وتجدر الإشارة إلى أن القدماء اعتنوا بحفظ أشعار الرجل معجبين بتعابيره اللغوية وكان على رأسهم الخليفة هارون الرشيد الذي يروى أنه كان يحفظ شعره «حفظ الصبا ويعجبه ويؤثره»[٢٣]، وكذلك كان بن زهر الأندلسي الذي «حفظ شعره وهو ثلث لغة العرب»[٢٤].

ولا ننس في هذا السياق أن شعر ذي الرمة كثير التداول والتناول في معاجم اللغة وكتب الشواهد حتى قيل إن شعره يضم ثلث لغة العرب، ويكفي دليلاً على ذلك أن تعلم أن صاحب اللسان أورد له ثلاثة وأربعين وألف شاهد (١٠٤٣شاهدا) وهو ما يعادل ثلث ديوان الشاعر كما أن صاحب تاج العروس ساق له نحوا من تسعمائة شاهد (٩٠٠شهادا)[٢٥]، وهذه الأرقام مبينة عن حضور لهذا الديوان في كتب اللغة غير يسير، وأكثر من ذاك فإن الزمخشري عول عليه كثيرا في معجمه أساس البلاغة فقل أن يورد مادة معجمية إلا استشهد لها ببعض نصوصه وقد أورد اسمه في بعض أشعاره يقول[٢٦]:

تعالوا إلى أطلال مية نبكها

وسيرة غيلان بن عقبة نحكها

مما يؤكد مكانته المتميزة وتصدره في شواهد النحاة وأئمة اللغة والمعجم.

والأهم من ذلك أن الشعراء الأوائل أعجبوا بشعره فأكثروا من روايته وتدارسه وتضمينه والإحالة عليه فحفظوا معظم قصائده حتى انطبعت في أذهانهم ليرتسم اسمه في مشاعرهم ويعلق بصدورهم فقد أورده المعري في بعض شعره جاعلاً من قريضه مثلاً أعلى في المدح يقول[٢٧]:

أنبئكم أني على العهد سالم

ووجهي لما يبتذل بسؤال

وإني تيممت العراق لغيرما

تيممه غيلان عند بلال

وكان المعري قد شرح ديوان ذي الرمة، ومن الشعراء الذين رفعوا له ذكره أبو تمام الذي أورد اسمه في رائعته « فتح عمورية» ملازما بينه وبين حبيبته «مية» جاعلاً من تعلقه بها مثلاً أعلى في النسيب وبكاء الأطلال يقول[٢٨]:

ما ربع مية معمورا يطوف به

غيلان أبهى ربى من ربعها الخرب

ولم يختلف المغاربة عن المشاركة في الاعتراف بمكانة ذي الرمة الشعرية والتغني باسمه وباسم حبيبته «مية» فقد ذكروه في أشعارهم كما فعل ابن حريق الشاعر الوشاح إذ يقول في إحدى موشحاته[٢٩]:

فخل عيني في انهمال

يقر للدمع مني قرار

وابك معي رقة لحال

بكاء غيلان في الديار

وبذلك نكون قد أصلنا الموضوع ووضعناه في سياقه التاريخي، وأبرزنا أهم محدداته الأساسية فماذا عن حضور ديوان غيلان في الدرسين الأدبي واللغوي؟

ثانيا: حضور غيلان في الدرس الأدبي:

قبل الدخول إلى صميم هذا الحضور نود أن نؤرخ لدخول ديوان هذا الشاعر إلى الربوع

الشنقيطية لنعلم متى امتد إلى حلق التدريس ورفوف المكتبات بهذا المنكب البرزخي الذي انتبذ من العالم العربي والإسلامي مكانا قصيا؟

فنقول: إنه من الصعوبة بمكان أن نحدد بالضبط تاريخ وصول هذا الديوان إلى الساحة الشنقيطية، أو أن نعرف بدقة الجهة التي امتد منها إليها، لأن التاريخ الثقافي للبلد لم يكتب بعد بشكل دقيق، وحتى ولو كتب فإنه يعرف في بعض مراحله فراغا وثائقيا كبيرا، فمن المعلوم أن هذه المنطقة عاشت بعد العهد المرابطي كسوفا معرفيا دام عدة قرون.

ومما يزيد الأمر إشكالا كون الدراسات المتاحة إلى حد الآن لا تشير إلى أنه كان يدرس بالحواضر الإسلامية القريبة من هذه البلاد نعني منطقة المغرب العربي وبلاد السودان.

ومن المعلوم أن المقررات المدرسية فيهما كانت من أهم الروافد التي غذت الساحة الشنقيطية ومدتها بالأسانيد والإجازات والمناهج الدراسية، والأغرب من ذلك أن هذه الدراسات في جانبها الأدبي والنقدي لا تشير إلى ديوان ذي الرمة مكتفية بآثار أخرى كانت عماد المقررات وغراسها، فالقارئ مثلاً للجوانب اللغوية والأدبية ضمن الحركة الثقافية على العهد السعدي والعلوي بالبلاد المغربية يلحظ بوضوح أنها لا تشير إلى هذه المدونة الشعرية بشكل صريح، وإن كان أحد المهتمين بالحفر في حقل التاريخ الثقافي خلال هذه الفترة المذكورة قد «عد من مشايخ فاس مهاجرا تونسيا كان أسيرا في أيد الإسبان يسمى ابن خروف»[٣٠]، يذكر له شرح على ديوان غيلان، وبعد البحث والتنقيب عن هذا الرجل وجدنا في

كتب التراجم اثنين كل منهما يسمى ابن خروف أحدهما أبو الحسن نظام الدين علي بن محمد بن يوسف بن مسعود القيسي القرطبي (ت٦٠٤هـ) وهو شاعر أندلسي رحل إلى المشرق وأقام به، واختل في آخر عمره ومات متردياً في جب.

والآخر سميه ابن خروف النحوي وهو محمد ابن علي الأندلسي (٥٢٥ -٦١٩هـ) كان إماما في العربية محققا مدققا ماهراً مشاركا في الأصول، كان في خلقه زعارة لم يتزوج قط وكان يسكن الحانات، كان مقرئا مجودا عارفا بالقراءات، وكان له في الحديث وعلومه يد، وهو من أوائل العلماء الذي رجعوا الاحتجاج بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على صحة المفردات اللغوية والأساليب الفصيحة، قام برحلات عديدة ينشر خلالها العلم فدرس العربية بأشبيلية وقرطبة وفاس وسبتة وكان له تلاميذ كثر انتفعوا به. ونفترض أن هذا الأخير هو صاحب شرح ديوان غيلان المتداول في البلاد الشنقيطية بقرينة أنه عالم بالعربية وأنه دَرَّس بفاس والله أعلم.

وقد ذكر المترجمون انصراف الطلبة عن دروس ابن خروف المدرس بفاس لخروجه عن المألوف ولا يستبعد أن يكون هذا الانصراف راجعا إلى اعتماد هذا المهاجر في دروسه أشعار غيلان غير المتداولة بكثرة بالغرب الإسلامي واعتنائه بديوانه على حساب الدواوين الجاهلية والإسلامية المنتشرة يومئذ إذ يذكر أن له شرحا على ديوان غيلان أو تعليقا عرف نوعا من الرواج بالبلاد المغاربية، وربما يكون قد امتد منها إلى بلاد شنقيط، فقد أورد صاحب الوسيط في ترجمته لأحد شعراء مدونته ما يشعر بتمكن مترجمه من ديوان غيلان وإطلاعه على شرحه المشار إليه آنفا

حضور ديوان غيلان في الثقافة الموريتانية (قراءة في أسس اللغة ومصادر الإلهام)

يقول متحدثا عن محمد لحبيب بن سيد بوبكر بن الطالب القلاوي: «كان ظريفا رحمه الله حسن الأخلاق له يد في الفقه وله شعر مليح وله معرفة تامة بديوان ذي الرمة يحفظه حفظا متقنا وأريت شرح ابن خروف له عنه»[٢١].

ويقدم أحد الباحثين المعاصرين افتراضا وجيها يدعم ما أشرنا إليه سلفا إذ يرى أن ابن خروف المقيم بفاس قد يكون هو نفسه صاحب شرح غيلان الذي أشار إليه ابن الأمين في وسيطه، ولا يرى بأسا في أن تكون الصلات الثقافية والمقررات المدرسية قد رمت بشرح هذا الرجل إلى الحواضر الشنقيطية يقول: «ولعله – يعني ابن خروف المذكور– هو الذي ذكر الشنقيطي أن له شرحا على ديوان ذي الرمة كان معروفا في بلاد شنقيط فهل تلقى الشناقطة هذا الأثر بعد أن لفظت به التقاليد المدرسية الفاسية»[٢٢].

ومهما يكن من أمر فإن شرح ابن خروف المذكور كان حاضرا ومتداولا في المحاظر الشنقيطية وخاصة البيئات العلوية والحسنية وربما لا تزال بعض المحاظر في البلاد تعنى بتدريسه وتحتفظ بنبذ من نسخه[٢٣]، وتجدر الإشارة إلى أن لشعر غيلان ذكرا في الأوساط الشنقيطية غير قليل جعل بعض الباحثين يجزم بقوة تأثيره وحضوره في معارف القوم حيث تسابقوا إلى دراسته وشرحه وتعاطوه تضمينا وإنشادا وذكروه في أشعارهم واعتبروه مثلا أعلى في القريض وأسوة حسنة في أساليب البلاغة من تشبيه واستعارة وكناية وتعريض، فديوان غيلان يعد من أهم الدواوين المفردة التي اعتنى بها الشناقطة، وربما هو من أرفعها ذكرا وأعلاها سندا وأصحها متنا، وأكثرها شيوعا، لذلك أقبل عليه الدارسون بشغف فتواترت روايته بين أظهرهم سلفا عن خلف، وكان معتمدهم في تيسير ألفاظه شرح ابن خروف الذي يبدو شرحا لغوياً موجزا لا ينسجم كثيرا مع توجهات القوم الموسوعية التي تنزع إلى التعمق والاستقصاء غير أن موضوعات هذا الديوان كانت لاذة بأفئدة القوم إذ تستجيب لميولهم وطبيعتهم البدوية، فقد وجدوا فيه ضالتهم المنشودة وقرأوا في نصوصه جوانب من ذواتهم خاصة ما امتاز به من غزل عفيف وأوصاف للبوادي وذكر للمهامه والفلوات فطفقوا يشرحون نصوصه للناشئة متتبعين غرائبه بالإبانة والتوضيح، ومترسمين نهجه في الإنشاء والإبداع بل إنه أكثر من ذلك امتد إلى النسيج الاجتماعي فصار دليل المعلم وأنشودة المترنم.

ونذكر في هذا المقام أن محمد المختار بن أباه في كتابه «الشعر والشعراء في موريتانيا» عد ديوان غيلان ضمن المقررات اللغوية التي تسعى إلى تبصير الطلبة بأساليب الذكر الحكيم ونكته البلاغية مؤسسة في أذهانهم حسا لغويا مرهفا، وذائقة نقدية رفيعة، وملكة شعرية متميزة، فكان بذلك حافظ اللغة وقائد القريض يقول: «لقد كانت مناهج الدراسة تشمل المعلقات السبع ودواوين الشعراء الستة وديوان ذي الرمة، وإذا كان الغرض الأول من هذه الدراسة إحكام لغة القرآن، فإن جاذبية الشعر وإيقاعه الموسيقي وقوته الإيحائية كل ذلك ينطبع في ذهن الطالب ويثير فيه شعورا بجمال الفن ولذة في سماعه ورغبة وطموحا في إنشائه»[٢٤].

وأكثر من ذلك يقدم هذا الناقد المتبصر تعليلاً طريفا لتقارب الشعر الشنقيطي مع مدونات الشعر في الجاهلية وصدر الإسلام مقدما جملة من

التسويغات الوجيهة التي تؤكد أن التقاء شعر القوم مع العهود الإبداعية الأولى لا يعني مجرد المحاكاة الغبية، ولا التقليد الأعمى بل يمكن إرجاعه إلى نوع من التوارد في الخواطر والتشابه بين البيئتين ذواتي المناخ الصحراوي الجاف والجمال الطبيعي الآسر، وقد ضرب على ذلك أمثلة تزيد الأمر وضوحا يقول: «إن الشعر الموريتاني يخاطب قلب الإنسان الموريتاني الذي يحيى الحياة التي كان يعيشها النابغة وزهير، ويقطن صحراء كالسماء في الاتساع وينتمي إلى العشائر الرحل، ويقطع على الناقة الوجناء تلك المفاوز التي قال عنها غيلان:

يمـوت الـقـطـا بـهـا أوامـا

ويـهلك فـي جـوانـبـهـا الـنسيم

والموريتاني يرد الماء الآجن بعد اجتياز كل خرق مهمة، ويقف على الطلول البالية فيبكي بين رسوم كانت آهلة بأحبة عرف بينهم «أيام لذة ونعيم؟ أياما مرت وكأنها ساعات قليلة (...) فلا غرابة إذا أن يعبر عن هذه الأحاسيس بمثل الأدب الذي انصهر في علمه وانطبع في ذهنه فهو في الحقيقة إذا كان محاكيا أو معارضا في تشكيل فنه فإنه في نفس الوقت صادق في إحساسه صادق في تعبيره»[٣٥].

وبالجملة فإننا لا نعدم ذكرا متقدما لغيلان، وأثرا لشعره مبكرا يرجع إلى أوليات المدونات الشعرية في البلاد خلال القرن الثاني عشر الهجري، وسنسعى في هذا المحور إلى إبراز حضور هذا الديوان عبر نقطتين أولاهما نطلق عليها: الحضور المرتسم الملفوظ، ونعني به المعارضة الصريحة، وثانيتهما نسميها: الحضور المحتشم الملحوظ ونعني به التأثر الخفي اليسير.

أ- الحضور المرتسم الملفوظ:

لقد استأنس الشعراء الموريتانيون بشعر غيلان وعدوه عنوان الجودة والتميز وآية الروعة والجمال فانصرفوا يتبارون في محاكاته وتضمينه والتأثر به فجعلوه كعبتهم الشعرية وولوا وجوههم شطره، وذلك ما نود أن نعرضه له في هذا المقام عبر نقطتين أولاهما تعنى باستحضار نصوصه ومحاورتها محاورة صريحة تعتمد المعارضة والاقتباس، وثانيتهما تسعى إلى تتبع بعض النماذج التي تكتفي بالإشارات الخفيفة كالتأثر بالأسلوب أو تضمين الكلمة أو الكلمتين.

١- غيلان معارضة واقتباس

نذكر هنا أولا بأننا نستخدم الاقتباس في معناه اللغوي بعيدا عن معناه البلاغي الذي يقصره على الاستئناس بأسلوب القرآن الكريم، فمقصودنا من هذا العنوان هو تناول النصوص الموريتانية التي صرفت أبصار أصحابها تلقاء نصوص غيلان معارضة وتضمينا، ولعل من أوائل الشناقطة الذين أكثروا من هذا النهج مستحضرين نصوص غيلان محمذن بن سيد أحمد المالكي (ت ١٣٠٣هـ) فقد جعل ديوان ذي الرمة نصب عينيه فشرحه شرحا مطولا سماه «كشف الغمة عن شعر ذي الرمة»، كما عارض معظم قصائده لدرجة يمكن معها القول إن ديوان ابن سيد أحمد البالغ ألفا وثلاثمائة وتسع أبيات (١٣٠٩بيتا) يكاد يكون معارضة لديوان غيلان[٣٦] غير أننا سنكتفي بنماذج من هذا الديوان رجحنا الوقوف معها لما قد تمثله من جودة فنية على مستوى الديوان، ولما تطفح به من التقارب الموسيقي والدلالي مع النص المعارض مقتصرين على ثلاثة نصوص من ديوان الرجل

عارض خلالها ثلاثة نصوص من ديوان غيلان التقت معها في الوزن والروي وفي بعض المعاني والأغراض وأول هذه النماذج هي قصيدته البائية التي استهلها بقوة تأثير الطيف مؤكداً أنه هيج الغرام ودفع النوم فحمل الشاعر على مطاولة ليل بطيء الكواكب قد امتد في غلوائه وأرخى سدوله يقول[٣٧]:

أهاجك من طيف الأحبة آيبه

فبت بليل لا تغور كواكبه

فهي معارضة لقصيدة غيلان التي استهلها باستنطاق الربع موقفا ناقته ومرسلا مدامعه يقول[٣٨]:

وقفت على ربع لمية ناقتي

فمازلت أبكي عنده وأخاطبه

وأسقيه حتى كاد مما أبثه

تكلمني أحجار وملاعبه

ولو ألقينا نظرة موازنة على النصين لوجدنا نص غيلان يقع في ثلاثين بيتا وقف في مطلعها على الطلل وشكا وجد الصبابة والفراق واصفا مشاهد التحمل والارتحال مستطردا إلى وصف الناقة ومتخلصاً إلى الممدوح.

أما نص ابن سيد أحمد فإنه يقع في ستة وثلاثين بيتا شكا في فاتحتها تأثير الطيف وطول الليل ليتحسر بعد ذلك على فراق الأحبة متخلصا إلى الممدوح الذي أضفى عليه صفات العظمة والشجاعة والحلم والسخاء.

أما نموذجه الثاني فقد عارض ضمنه قصيدة غيلان التي مطلعها[٣٩]:

عفا الزرق من مي فمحت منازله

فما حوله صمانه فخمائله

فأصبح يرعاه المها ليس غيره

أقاطيعه دراؤه وخواذله

فقد نسج ابن سيد أحمد قصيدة على منوال هذا النص، وهي متوسطة الطول تقع في اثنين وثلاثين بيتا وتنفتح على مكابدة الحياة وحوادث الليالي مؤكدة أن الدهر كثيرا ما يقلب لإنسان ظهر المجن ويواجهه بغير المتوقع يقول[٤٠]:

هو الدهر يسري صرفه وغوائله

ويوليك منه غير ما أنت سائله

ويأتي النموذج الثالث معارضة لقصيدة غيلان التي مطلعها[٤١]:

لمية أطلال بحزوى دواثر

عفتها السواقي بعدنا والمواطر

فقد نظم ابن سيد سيد أحمد على منوالها قصيدة تلتقي معها في الوزن والقافية وإن اختلفت معها في الحركة الإعرابية للروي وقد استهلها بأسلوب إنشائي يؤكد أن رسوم الديار مهيجة للذكريات ومثيرة للغرام، ودافعة إلى إرسال الدموع يقول في مطلعها[٤٢]:

أمن رسم دار بالكثبين دائر

تجود بجاري دمعك المتبادر

ولم يكن ابن سيد أحمد وحده في هذا التوجه بل سايره فيه عدد من الشعراء من بينهم غالي بن المختار فال البوصادي (ت ١٢٤٠هـ) الذي نظم نبوية رائعة استفتحها بالوقوف على الأطلال حاذى ضمنها قصيدة لغيلان تلتقي معها الوزن والروي

وقد استهلها قائلا[43]:

بطيبة أطلال عفون دوارس
تعاقبها بيض وسود حنادس

أما قصيدة غيلان فمطلعها[44]:

ألم تسأل اليوم الرسوم الدوارس
بحزوى وهل تدرى القفار البسابس

وكان للشيخ محمدو بن حنبل الحسني (ت١٣٠٢هـ) إسهام في هذا الجانب حيث نظم حائية تلتقي مع حائية لغيلان في الوزن والقافية وإن اختلفت معها في الحركة الإعرابية للروي واستهلها قائلاً[45]:

سرى طيف مي من ديار نوازح
إلى هاجع بين المطي الروازح

أخي نفنف اغفي قليلا وقد بدت
تباشير من أعناق أبلج واضح

أما حائية غيلان فمطلعها[46]:

أمن دمنة جرت بها ذيلها الصبا
لصيداء مهلا ماء عينك سافح

ديار التي هاجت خبالا لذي الهوى
كما هاجت السأو البروق اللوامح

ونختم هذه المعارضات الصريحة بقصيدة محمدو النانة بن المعلى الحسني التي يبكي في فاتحتها نزوح الأحبة مرسلا مدامعه بشدة يقول[47]:

أعين متى ما ترق فاضت غروبها
ونفس إذا انساحت توالت كروبها

أراح عليها الليل عازب همها
فكادت تباريح الهموم تذيبها

أما بائية ذي الرمة فتفتتح على استنطاق الربع ومحاورة المنازل يقول[48]:

ألا حي ربع الدار قفرا جنوبها
بحيث انحنى من قنع حوضي كثيبها

ديار لمي أصبح اليوم أهلها
على طية زوراء شتى شعوبها

ومن النماذج المرتبطة بهذا الباب بائية الشيخ سيدي الكبير (ت ١٢٨٥هـ) التي ينصح ضمنها لأبناء قومه بالصدور عن حسن الأخلاق والتجاوز عن الزلات، فهو يلتقي ضمنها مع بائية لغيلان في الوزن والروي وحتى في بعض التراكيب كقول كل منهما «مشرفات الحقائب» و«رقاق الثنايا» وغير ذلك يقول[49]:

أيا معشر الإخوان دعوة نادب
إلى الحق والمعروف ليس بكاذب

أعيروني الأسماع أهد إليكم
وصية مصفي النصح غير مخالب

فمن كان منكم ذا وداد وخلة
لمرتفع الأخلاق جم المناقب

ليسحب على عيب الخليل ذيوله
ويستر فشأن الخل ستر المعايب

ومن كان ذا لوح وهم وطاعة
فلا يدن للمستصبيات اللواعب

وما أفسد الألواح والهم والتقى
كبيض التراقي مشرفات الحقائب

مراض العيون النجل حو شفاهها
رقاق الثنايا حالكات الذوائب

أما بائية غيلان فقد استهلها بالوقوف على الأطلال قائلاً(٥٠):

خليلي عوجا بارك الله فيكما
على دار مي من صدور الركائب
ألا طرقت مي هيوما بذكرها
وأيدي الثرياء جنح في المغارب
أخا شقة زولا كأن قميصه
على نصل هندي جراز المضارب
سرى ثم أغفى وقعة عند ضامر
مطية رحال كثير المذاهب
بريح الخزامى هيجتها وخطبة
من الطل أنفاس الرياح اللواعب
ومن حاجتي لولا التنائي وربما
منحت الهوى من ليس بالمتقارب
عطابيل بيض من ذؤابة عامر
رقاق الثنايا مشرفات الحقائب

٢ - غيلان تأثر واستئناس:

وفي هذا الجانب سنكتفي بتتبع النماذج الشنقيطية التي تأثرت بغيلان تأثرا يكتفي بالإحالة على إحدى قصائده أو تضمين بيت من أبياته دون معارضة القصيدة كلها.

ومن الأمثلة على ذلك ما أورده الشيخ محمد المامي (ت ١٢٩٢هـ) في آخر مؤلفه «كتاب البادية» الذي ختمه ببيتين من شعر غيلان ضرب خلالها مثلاً على أشد الحرام الذي لا يخفى وهو الكفر، وعلى أشد الواجبات كذلك وهو الإيمان، والبيتان في الأصل للمدح وقد نقلهما الشيخ من سياقهما المدحي إلى سياق أصولي يناسب مقام التأليف والبيتان هما(٥١):

مازلت في درجات الأمر مرتفعا
تسمو وينمى بك الفرعان من مضرا
حتى بهرت فما تخفى على أحد
إلا على أحد لا يعرف القمرا

فاستشهاد الشيخ بهذين البيتين في كتاب البادية دال على حضور ديوان غيلان في ذلك العصر وتداول نصوصه ويمكن أن ندرج في هذا السياق تلك الإشارة الطريفة التي أورد شيخنا بن محمنض اليعقوبي (وهو من شعراء القرن ١٣هـ) ضمن بيتين تحدث عبرها عن ذكرياته السابقة ومثيرات همومه وأحزانه داعيا نفسه أن تتسلى عن الغرام بما كان غيلان يسلي به نفسه مستسقيا لمنازل الحبيبة ومستمطرا لربوعها يقول(٥٢):

هاجت لك الدمن الأحزان والذكرا
فافعل كما فعل المحزون إن ذكرا
وكن كغيلان مي يوم موقفه
بدار مية يستقي لها المطرا

ولا ننسى في هذا السياق تأثر العم ابن أحمدو فال العلوي (ت ١٣١٥هـ) بنهج غيلان حيث تابعه في استعمال كلمة «لا» بوصفها ظرفا زمانياً دالا على قصر فترة زيارته لحبيبته، إذ لم تتجاوز قدر قول القائل «لا» فعبر بذلك عن شدة الشوق والغرام، يقول(٥٣):

ضحى زرت الحبيبة «لا» فقالت
متى تسعى وهل لك من رجوع
فلم يسطع إجابتها لساني
فبادرت الإجابة الدموع

فقوله «لا» كما بينا معناه، وهذا المعنى أخذه من قول غيلان في لاميته المشهورة[٥٤]، ونصادف محمدن بن سالم الحسني في مرثيته لوالدته ينظر إلى ديوان غيلان مستحضرا منه شطرا كاملاً من شعره متصرفا فيه تصرفا يسيرا مستبدلا حرف الميم بحرف الباء حيث صلى على النبي صلى الله عليه وسلم محذرا العاشق أن يغتر بسعي غيلان في المحبة والشوق يقول[٥٥]:

يا رب صل وسلم دائما أبدا
على الرسول الذي انجابت به الظلم
يا عاشقا غره غيلان ميته
«إن الكريم وذا الإسلام يختلم»[٥٦]
عرج بجمهور حزوى أو «لوى لبن»
أو جانب «الزرق» هل يبدو بها أرم
وانظر مساحب مي فضل ريطتها
يوما بعينيك هل يبدو بها علم

ونقرأ أبياتا للكبيد بن جب اليحيوي (ت١٣٤٢هـ) يعترف ضمنها لنساء حيه بالجميل مؤكدا أنهن تداركن خباء التلاميذ بعد ما بلي وتخرق تخرقا شديدا تتسلل من ثقوبه أشعة الشمس وتلوح من فجاجه الأضواء، فكن يجهدن أنفسهن حرصا على المؤالفة بين أجزاء هذا الخباء المتصدع فحلينه بكل وشي وورنق ليصبح رفيع السمك متسع الفناء عميم الدفء، والظل لا يشكى منه برد ولا ضحاء، وختم أبياته داعيا للراقعات باليمن والأمن والنعمة في أسلوب يستحضر شطرا كاملاً من شعر غيلان يقول[٥٧]:

حزى الله أجرا لا يماثله أجر
مها طيبات الأزر أوجهها زهر
تداركن بنيان التلاميذ بعدما
تراءت لهم منه الكواكب والبدر
فحلينا من كل وشي مرونق
وآخين منه بين ما فرق الدهر
فأضحى رفيع السمك رحب فنائه
ولا تشتكي منه ضحاء ولا خصر
فلازلن في أمن ويمن ونعمة
«ولازال مهلا بجرعائها القطر»[٥٨]

ويمتدح محمد الأمين بن الشيخ المعلوم البوصادي (ت ١٣٨٢هـ) الشيخ أحمدو بمب السينغالي مدحا متميزا يعتمد المبالغة إذ يختزل البشر في شخصه ويجعله عماد أئمة التصوف لذلك لم يعد البكاء لفقد غيره عبثا وفضولا معززا قوله بمطلع بائية غيلان المشهورة يقول[٥٩]:

الناس أنت وأنت الحاج والأرب
والناس غيرك لا عجم ولا عرب
لولاك دنياهم مالت دعائمها
ولم يكن وتد فيها ولا قطب
لفقد غيرك من يبكي أقول له
«ما بال عينيك منها الماء ينسكب»[٦٠]

ديوان ذي الرمة (م. س) ص ١٩٧، ويقول في هذه اللامية:

تريك بياض لبتها ووجها
كقرن الشمس أفتق حين زالا
أصاب خصاصة فبدا كليلا
كـ «لا»، وانغل جانبه انغلالا

وينتقد محمد فال بن عينين جانبا من الواقع

الاجتماعي متحدثا عن الإتاوات التي كان المستعمر يفرضها على القبائل من خلال السادات والرؤساء «السيفات»[٦١]، الذين يدعوهم الشاعر إلى التوبة رجوعا إلى الله ورفقا برعيتهم وحنينا إلى فراديس الماضي وقد أبان هذا المعنى مستعينا بشطر كامل من شعر غيلان حيث يقول[٦٢]:

ألا أيها «السيفات» لم يبق «راجع»

ولا «عشر» يزداد له فراجعو

ونحن وأنتم راجعون إلى الذي

له كل شيء لا محالة راجع

على الأزمن الماضين فابكوا وأنشدوا

هل الأزمن اللائي مضين رواجع[٦٣]

وغير بعيد من هذا النهج ما قام به القطب الملقب «في» ابن محمدكم التندغي (ت١٣٨٢هـ) الذي نظم أبياتا غزلية استعان ضمنها بشطر كامل من عينية غيلان المتقدمة ليوضح من خلاله المعاني التي يرمي إليها يقول[٦٤]:

تولى زمان بـ«المين» أقمته

ومالي من شهد المسرة مانع

أظل لـ«حماد» ضجيعا وإنني

لظبي مليح بالظلام أضاجع

أود رجوعا منه والحال منشد

«هل الازمن اللائي مضين رواجع»[٦٥]

ب- الحضور المحتشم الملحوظ:

ونقصد به الوقوف مع النصوص الشعرية التي ورد فيها ذكر لغيلان أو لمحبوبته «مية» أو الإشارة إلى الأماكن التي تغنى بها في ديوانه كـ«الزرق» و«الدهناء» و«لوى لبن» و«حزوى» وغيرها.

فالشناقطة نظروا إلى غيلان على أنه مثل أعلى في الحب والغرام ونموذج في التميز والإبداع فاتخذوا من نصوصه ملهمات إبداعية وقوادح للعبقريات الأدبية، فقد كان لديوانه كما بينا حضور بارز في الحياة الثقافية الشنقيطية فدرسوه وشرحوه وتعاطوه إنشادا وتضمينا وذكروه في أشعارهم[٦٦]، وأكثر من ذلك فإن الشاعر الموريتاني اتخذ من نهج غيلان أساسا للتعامل مع لوعة الفراق وبعد المحبوب وانقطاع السبيل، زد على ذلك تسمية الشناقطة في عامتهم (الحسانية) كل ناقة مخصصة للركوب وقطع المسافات؟ «الصيدح» وذلك تأثرا بغيلان وتسميته ناقته «صيدحا» وقد أشار الفرزدق إلى هذا الاسم في شعره مفتخرا بقدرته على اقتحام المخاوف والمنكرات مبينا تفوقه في هذا السبيل على غيلان وتفوق ناقته على «صيدح» ذي الرمة يقول[٦٧]:

ودوية لو ذو الرميمة رامها

لقصر عنها ذو الرميم وصيدح

قطعت إلى معروفها منكراتها

إذ اشتد آل الأمعز المتوضح

وأكثر غيلان من ذكر «صيدح» في شعره فهي مركوبه المفضل وعماده في التنقل، ففي قصيدته التي امتدح بها بلال بن بردة ابن أبي موسى الأشعري يتخذ منها وسيلة للتخلص إلى الممدوح، فإذا ما انتجع الناس الغيوث فإنه يكتفي بانتجاع كنف بلال مستعينا بصيدحه على قطع المفاوز والفلوات يقول[٦٨]:

سمعت الناس ينتجعون غيثا

فقلت لـ«صيدح» انتجعي بلالا

وفي نص آخر يبين تفوق ناقته «صيدح» على غيرها من النوق إذ لا يقدرن على مسايرتها ولا يقوين قوتها على الارتحال والعدو يقول[٦٨]:

إذا ارفض أطراف السياط وهللت
جروم المطايا عذبتهن صيدح
لها أذن حشر وذفرى أسيلة
وخد كمرآة الغريبة أسجح

وسنوجز هذا الحضور الملحوظ في نقطتين أولاهما تنظر إلى غيلان على أنه نموذج في الغزل والغرام، وثانيتهما تعده مثلا أعلى في الشعر والإبداع.

١- غيلان عنوان للتغزل والغرام:

إن القارئ للمدونات الشعرية في بلاد شنقيط يلحظ جانبا من حضور ديوان غيلان في ثقافة القوم، وذلك عبر اعتناء الشعراء باسم هذا الشاعر واسم محبوبته واستحضارهم أسماء الأطلال التي كان يقف بها متذكرا أحبته، كما يستكشف بسهولة ميلهم إلى نهجه في الغزل العفيف وأسلوبه في المحبة والغرام وفي هذا السياق وقفنا على محاورات شعرية لبعض نصوص غيلان تقارب العشرين ولعل من أولها ما قام به أحمدو ابن الجار الأنتابي (ت١٢٤٠هـ) الذي أبدع أنموذجا صرح ضمنه بشدة تأثير الغواني على نفسه جاعلا من علاقة غيلان بمية مثلاً أعلى في المحبة، مقنعا مخاطبيه أن محبوبته بلغت في نفسه منزلة لم تبلغها مية في قلب غيلان إذ أودى به الغرام وأنهكه الصبر يقول[٧٠]:

أودى اصطباري مذ أبصرت غزلانا
يممن بالقلب مني أرض بلشانا
لو كن في دهر غيلان وميته
شغلن عن حب مي قلب غيلانا

ونبلغ إلى حرمة بن عبد الجليل العلوي (ت١٢٤٣هـ) الذي أورد ذكر غيلان ضمن لائحة الشعراء الذي كانوا من ضحايا الحب والغرام وصريعي الأوانس والغواني يقول[٧١]:

هيف الحضور خدال السوق قد صرعت
فيسا وقيسا وغيلانا وما انتصروا
جرعن عروة كأس الموت قبلهم
وقال فيهن ما قد قاله عمر

وينادي محمدو بن محمدي العلوي (ت١٢٧٢هـ) أحبته الظاعنين مصرحا أنهم حملوه من أمر الغرام عسرا، لذلك طفق يبكي الربوع متعالية من بعدهم زفراته، ومتوالية عبراته، مما جعله ينازع غيلان في الشوق والبكاء مؤكدا أنه أحق منه بإرسال الدموع وأولى منه بالنوح والانتحاب يقول[٧٢]:

يا ظاعنين ولي نفس تصاحبهم
في بينهم حيثما ساروا وما سكنوا
حملتموني ثقلا من تحملكم
يعوق جلد القوي عن حمله الوهن
إن ظلت بعدكم أدعو الربوع لما
هاجت لقلبي من ذكراكم الدمن
تعتادني زفرة يرتد صاعدها
عن عبرة ضاق عن منهلها الجفن
فإنني يبكي غيلان ربع لوى حزوى
أو أربع وعسى مشرق قمن

حضور ديوان غيلان في الثقافة الموريتانية (قراءة في أسس اللغة ومصادر الإلهام)

أما الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي (ت١٢٨٦هـ) فإنه يستحضر ثقافته الأدبية ضمن قطعة يخلص فيها المودة والوفاء كعادته لمرابع طفولته (ذات اليمين) التي يوجه إليها تحايا عذابا مؤكدا ارتباطه بها وحنينه الشديد إلى ربوعها، منتهيا إلى أنه رديفها ولازم معناها بل هو، صورتها الثانية ونسختها الأخرى، فهو يلازمها ملازمة طيء لجبلها سلمى وغيلان مي لأربع حزوى يقول[٧٣]:

يا نسيم الريح إن تمرر بحي

خيمهم فوق اللوى سلم وحي

ولـــذات اليمن بلغ أنني

إن تكن سلمى فإني بعض طي

أو تكن حجرا أكن يحيى لها

أو تكن حزوى أكن غيلان مي[٧٤]

ونطالع أبياتا في الغزل طريفة لشيخ محمدو بن حنبل الحسني (ت ١٣٠٢هـ) يقدم ضمنها نفسه فداء لمحبوبه الذي أورثه حيرة وصبابة، واستودع قلبه من المحبة ما لم تودع مية قلب غيلان، وأكثر من ذلك يصرح بروعة نغماته وجمال قده وحسن قسماته، فهو رخيم الصوت متألق الوجه حالك الشعر هضيم الكشح لين المعاطف يقول[٧٥]:

نفسي الفداء لظبي هاج أحزانا

وغادر القلب من نجواه حيرانا

إذ رام معرفتي ليلا فأودعني

ما أودعت قبل مي قلب غيلانا

ويسرد النغم يجري في مفاصلنا

جري السلافة في أوصال نشوانا

بيناه يظهر لي ليلا على قمر

على قضيب كغصن البان ريانا

إذ قال من لا جزاه الله صالحة

هذا فعلان فعاد الوصل هجرانا

فناء عجلان مرتاعا فثبطه

ردف يثبط من قد ناء عجلانا

ويلفت ابن أباه الانتباه إلى ضروب من التقارب بين هذا الشاعر وبين ذي الرمة، مصرحا أن له ديوانا يقارب ديوان غيلان أسلوبا وعددا، مؤكدا أن المطلعين عليه يذكرون «أنه يزيد على ديوان ذي الرمة بسبعة أبيات، والمقارنة بين الشاعرين لا تقتصر على كمية القصائد والأبيات ذلك أننا نجد أن الشاعر كان متأثرا بفن ذي الرمة في مقاصده، كما أنه استأنس بكثير من أساليبه»[٧٦].

ويلوح للشريف بن الصبار المجسي (ت١٣٤٠هـ) برق يهيج صبابته ويورثه حزنا فلا يملك إلا أن يلاطفه ملتمسا منه الرفق إذ يكفيه ما يعاني من العشق والغرام حيث ذاق من مرارة الصبابة والكلف ما لم يذق غيلان مية الذي يعد مضرب المثل ومقنع المخاطب في هذا الجانب يقول[٧٧]:

برق يلوح على الأحباب أحيانا

قد هاج للصب بعد النأي أحزانا

يا برق رفقا بصب ذاق من كلف

ما لم تذق مية الغراء غيلانا

ونرى لكبيد بن جب اليعيوي (ت١٣٤٠هـ) يستسقي لمنازل أهله معددا أسماءها الواحدة تلو الأخرى، مؤكدا أنه عهد بساحتها من المتعة والراحة والاستجمام ما لم يعهد غيلان في جرعاء حزواه ولا في زرقه يقول[٧٨]:

سقى المنحنى الغربي فالمنحنى الشرق

إلى الطلحة العوجاء فالغصن من يسقي

معاهد لي فيها مآرب لم تكن

لغيلان في جرعاء حزوى ولا الزرق

ويقسم الطفيل بن الواثق وهو من المعاصرين جهد الأيمان على وفائه لدور أحبته مؤكدا أنه بلغ من التعلق بربوعها من لم يبلغ غيلان في تعلقه بمنازل مية، ولا نجل عجلان صريع الغرام في مودته ولا مجنون بني عامر في محبته، فما هم جميعا بأعظم منه لوعة ولا أشد شجى يوم فارقته سليمى ونزلت منه منزلا بعيدا ، وعندئذ يلوذ بالاستسقاء لأهلها عسى أن يعوض بذلك بعض ما فاته من فرص اللقاء ولحظات الوصال يقول[79]:

لعمرك ما غيلان مية واقفا

بدور لدى جمهور حزوى دوائر

ولا نجل عجلان الذي مات بالهوى

ولا الوامق المجنون مجنون عامر

بأعظم مني لوعة يوم ودعت

سليمى وحلت بالعذيب فحاجر

سقى الله أرضا قد تحلت بحبها

على البعد صوب المدجنات المواطر

ويتخيل سيد محمد بن عبد الكريم (وهو من المعاصرين) نفسه في ربوع الأحبة غيلانا وهو يتردد بين ربوع حزوى غير أنه قد اعتراه من الأشواق والوجد مالم يعتر سلفه الشعري، فهو يلتقي مع هذا المتيم في تأثير عقابيل الحب وفي قوة تأثير الذكريات يقول[80]:

ومغنى لدى غصن السيالة إنني

أفديه من حزوى بكل مكان

مغان تلاشى دون ما قد لقيته

بها كل ما لاقى شج بمغان

أراني غيلانا بها غير أنني

أرى فوق ما قد يعتريه عراني

وإن لم أكن غيلان مي فإنني

وإياه في الذكرى لمشتبهان

وإن هاجه ذكر الأحبة إنني

وإياه بالذكرى لمشتركان

ويشبه الشيخ المختار بن اختير الحسني صنيعه في الوقوف على الربوع بصنيع غيلان في معاناة تأثير الرسوم والأطلال يقول[81]:

تناثر دمع العين وانهل وانسجم

وفاض كما تهمي العواد من الديم

فجفني تهطال ووبل و ديمة

وسح وتوكاف على النحر ينسجم

أظل بقاموس الغرام مكبلا

كما ظل في حزواه غيلان في القدم

ونقرأ في ديوان أحمدو ولد حمين اليدالي من المعاصرين أبياتا غزلية تصرح بقوة تأثير المرور بدور الأحبة، إذ هو جالب للشوق ومهيج الذكريات مما يدفعه إلى التأكيد على أن تعلقه بمنازل ذويه يفوق تعلق غيلان بدور ميته ومعلوم أن هذا الثنائي العاطفي (غيلان ومية) يعد في التراث العربي الإسلامي من المثل العليا للصبابة والهيام، ولعل ذلك ما جعل الرجل يستحضره في أبياته منتهيا إلى أن غيلان لو رأى تلك الدور لأنسته دور مية ولأثارت في قلبه كوامن الشوق وعقابيل الغرام مما يحمل على الشجن والأسى ويرغم على إرسال العبرات وإذراف الدموع يقول[82]:

جلب الشوق أن مررت بدور
من مغاني مخبآت الخدور
كنت فيها من الرباب وسعدى
وغطاريف فتية كالبدور
أجتني اللهو والزمان مصاف
فغدت ما ترى بها دور
لو رأى حيهن غيلان مي
ما بكى بعد دورهن بدور

ونلبث يسيرا مع القاضي محمدن ابن محمذن فال بن أحمدو فال التدغي (ت ١٤٠٠هـ) الذي جعل من علاقة غيلان بمية في بعض نبوياته مثلا أعلى فانتهى إلى أن تعلق المحبين بالجناب النبوي ينسي كل محبوب ويسلي كل محزون يقول[٨٣]:

بحب نبينا تسلي العذارى
ويذهل عن حبيبته الخليل
به غيلان ينسى ذكر مي
ويسلو عن بثينته جميل

ولا يكتفي الرجل بهذا النموذج بل يورد في نص آخر ما يؤكد أن علاقة غيلان بمي كانت مضرب المثل ومنتهى القصد عند الشعراء، لذلك صرح أن شمس النبوة تذهب كل ضياء وتكسف كل إشعاع فلو أبصرها متألم من الكي لاشتفى من كيته، ولو رآها ذو الرمة ما التفت إلى ميته يقول[٨٤]:

هذه الشمس أذهبت كل ضوء
وجمال وكل در نظيم
لو رآها غيلان أنسته ميا
ولقد تنسي قيسا أم حكيم
إن ضوء البدور منها ومنها
ضوء يوح ونيرات النجوم
شمس ذا الكون سيد الرسل ملجا
كل عان وطرد كل غشوم

ونجد أحمدو بن إبراهيم الحسني (ت ١٤٢٧هـ) يقسم جهد الأيمان على توجهاته العاطفية مصرحا أن تعلقه بمحبوبته لا يداني تعلق غيلان بميته الذي يعد عند الشعراء المثل الأعلى والأنموذج الأسمى في حقل المحبة والغرام يقول[٨٥]:

لعمرك ما أهيم بأم هاني
تميس بفرعها ميس الأماني
ولا ظبي غضيض الطرف أحوى
بطلعته وبسمته دهاني
ولا دور بذي الأرطى لمي
بها غيلان كان أخا افتتان

ونعرج إلى أبيات لمحمد بن أحمد يوره (ت١٣٤٠هـ) يحاور ضمنها أحد العذال ليقنعه بأنه لن يثني من سعيه، ولن يستجيب لرأيه إذ الزمان مسالم والجو لطيف والوصل متاح مما يجعل لانسان يميل إلى نهج غيلان في الوقوف بالديار والبكاء على الأطلال يقول[٨٦]:

قل للذي في الهوى يهدي لي العذلا
أن لست أسمعه لو طار أو نزلا
هذا البليل وذا المسمار قد دخلا
منه الغصون وهذا الربع منه خلا
وذا الحمام على أرجائه زمرا
يبكي العهود ويبكي الأزمن الأولا

غيلان ظل بحزوى يندب الطللا

وأنت حزواك ذا فافعل كما فعلا

ويستفتح محمد عبد الله بن اعبيد الرحمن العلوي(ت١٣٧٤هـ) إحدى قصائده واقفا بالطلول مبينا ما أصابها من بلى واندراس وهي مع ذلك تذكي لواعج الهوى وتزري بأطلال مية فى حزوى يقول[٨٧]:

وقوفك في الأطلال من بعد ما ألوى

بها حدثان الدهر داعية الشكوى

وقفنا بها من بعد ما عبث البلى

بعدوتها الدنيا وعدوتها القصوى

ورى كيدى عرفان أطلالها لدى

نقي الطلح لا أطلال مية في حزوى

ويؤكد الشيخ محمد فاضل بن الشيخ كلاه (ت١٣٩٤هـ) أن غيلان مية وقيس ليلى أضاعا شعرهما إذ صرفا معظمه في الغزل والوصف دون اهتمام بالمديح النبوي الذي يعد زكاة القريض وشفاء المتيم والمريض يقول[٨٨]:

أضاع غيلان مي شعره سفها

وقيس ليلى أضاع الدهر أشعاره

لم يمدحا خير من طابت مآثره

محمد المصطفى طوبى لمن زاره

وينوه محمد يحيى بن سيد أحمد وهو من المعاصرين بأحد أعرشة الطلبة في بعض المحاظر جاعلا منه كعبة علم ومثابة معرفة ليؤكد أن علاقته به أشبه ما تكون بعلاقة غيلان بربع حزوى أو علاقة حجر بيحيى بن طالب، مما يؤكد تعلقه بهذا العريش وحضور غيلان في ذاكرته يقول[٨٩]:

أقبتنا لا زلت للعلم كعبة

يؤمك من طلابه كل طالب

فإن كنت حزوى كنت غيلان مية

وان كنت حجرا كنت يحيى بن طالب

ونقرأ في كتاب الوسيط قصة تتناول الظروف التي اكتنفت لحظة نبوغ الشاعر البخاري بن المأمون اليعقوبي، مؤكدة أنه خرج من عند أهله في مهمة تنموية تتعلق بتدبير شؤون الأسرة فرجع دون أن يكملها مستعيضا عنها لحظة طلوعه عليهم بإنشاد أبيات تبدو من أوليات من إبداعه وفواتح نبوغه، وقد حاور ضمنها مقطعا من لامية غيلان المشهورة[٩٠] محسنا القول في الغزل، يقول[٩١]:

وبيضا في الملاحة لا تبارى

ألا فاصدع بحبكها جهارا

فبينا الناس ينتجعون غيثا

إذا المامي تأزر اتزارا

لهي الغيث أطلب لا سواها

فلا شول لدي ولا عشارا

وقد علق صاحب الوسيط على الأبيات معربا عن فوة الذائقة الشعرية لدى الشناقطة، حيث بلغ الأمر بوالد الشاعر إثر استحسان أبياته إعفاءه من المشاغل اليومية تشجيعا له على نسج القريض ودفعا له إلى ساحة المعرفة والعلم حيث سر بما سمع منه وقال مخاطبا قومه: «أشهدكم أنه حر من الاشتغال بالدنيا فأكب على لغة العرب فبرع فيها»[٩٢].

والقارئ لأبيات ابن المأمون يدرك تقاطعها مع أبيات غيلان المتقدمة في الوزن وفي بعض

التراكيب خاصة «الناس ينتجعون غيثا» فلا يستبعد أن يكون هذا من باب الأثر بالمحفوظات الشعرية والمقررات المحظرية بعيدا عن توارد الخواطر الشعرية.

٢ - غيلان أنموذج في الشعر والإبداع:

إذا كان الشناقطة قد استحضروا في نصوصهم الشعرية اسم غيلان بكثرة مركزين على علاقته بمية بوصفها مثلا أعلى في المحبة وأنموذجا أسمى في الغرام والعذرية، فإنهم كذلك نظروا إلى منتوجه الشعري على أنه مفتق عبقريات القوم ومفتح أساليب القول، فعولوا على ديوانه باعتباره ملهما إبداعيا وموجها أسلوبيا، فتباروا في الركون إلى أشعاره مكثرين من إنشادها في مجالسهم العلمية، فها هو المختار بن بونه الجكني (ت١٢٣٥هـ) أبو عذرة التأليف اللغوي في الثقافة الشنقيطية يصرح أن أشعار هذا العدوي تعد من مرتكزات المسامرات الأدبية عندهم، فكانوا يتناشدون بين أظهرهم نبذا من روائع أشعار غيلان تعد من صفوتها وجيادها، وما من شك في أن هذا الإنشاد الواعي يكشف عن حضور ديوان الشاعر بالساحة الشنقيطية في وقت مبكر، كما يفصح في الوقت نفسه عن حس نقدي مرهف يستعمل مصطلحات الاستجادة والاستحسان، فقد ذكر ابن بون في أبياته أنهم كانوا يقتصرون في إنشادهم على المستويات الإبداعية العليا من ذلك الديوان، مميزين بين جيده وما دون ذلك منه وقد عبر عن هذا الحس النقدي الفعل المسند إلى نون الجماعة «استجدناه» يقول[٩٣]:

وأنشدوا من جميل الشعر جيده
وزاولوا عن كئيب القلب أحزانا
وشيء من أحسن ما قد قاله عمر
وما استجدناه من شعر غلانا

ونرى الشاعر بن اعبيد الله الحسني يفاضل بين المجالس العلمية وبين منتديات التثمية الحيوانية مقدما الأولى على الثانية، إذ يتم فيها تعاطي بنات الأفكار وتتعالى الأصوات منشدة أشعار غيلان، أما في أرجاء منتديات التثمية الحيوانية فإن النفوس تضيق ذرعا بالأحاديث المحلية المتصلة بحقل الإبل ورعيها كما هو واضح من خلال بعض التعابير الحسانية الواردة في البيتين الثالث والرابع كقوله «طاشت»[٩٤]، «وباتت»[٩٥]، و«حالت»[٩٦]، و«مندت»[٩٧]، و«أنغشت»[٩٨]، وغرت»[٩٩]، يقول[١٠٠]:

لمجلس علم من كرام أجلة
حديثهم عندي شفا أي علة
يعاطونني أنباء بكر وتغلب
وننشد طورا شعر غيلان مية
أحب إلينا من أناس عهدتهم
حديثهم «طاشت» و«باتت» وضلت
و«حالت» و«مندت» عام أول أنغشت
و«غرت» ومل الفحل منها وملت

ويعرب المختار السالم بن علي المعروف بـ«الغطمطم»[١٠١] (ت١٤٠٢هـ) عن تمكنه من القريض مؤكداً أنه يمتلك أزمّته وتستجيب له بالطوع أعنّته، إذ يعد نفسه إمام الشعراء مقدما منتوجه على منتوج امرئ القيس والفرزدق وذي الرمة يقول[١٠٢]:

الشعر في كفي أزمته
تجيب بالطوع أمر الفكر أمته

ولو غدا في صلاة وهو مجتمع
يوما لصلت إلى فكري أئمته
والصدر بحر له طام له لجج
إن زدت من حوكه تزداد جمته
وأحمل الدين منه إن دعيت له
إذا الفرزدق ضاقت عنه ذمته
ولو نشدت إلى الضليل قافية
من القوافي لهزت منه لمته
والمرء ذو الرمة المشهور ما اشتهرت
إلى لكوني لم أحضره رمته
فكري أخوه وهو أم له وأب
خال وعم إذا يدعى وعمته

وينوه مولود بن أجيه (ت ١٣٧٢هـ) بشعر زميله عطاء الله بن نور الدين التندغي (ت ١٣٨٢هـ)، مؤكدا أن منتوجه الشعري يفوق منتوج غيلان حتى ولو كان في حالة الطرب والانتشاء مترددا بين أربع ميته، لذلك تراه يهيب بالمطربات أن يلحن أشعار هذا التندغي في نغمات موقعة تدفع الأتعاب وتأخذ بالألباب يقول[١٠٢]:

أقول إذ زلزل المزمار بين يدي
«عيش» الغداة ودندنت بدين ودي
لو يسمع الميت ما تبين من نغم
لأصبح الميت بين الجاهلية حي
يا «عيش» إن «العطا» ما قال قولته
غيلان فوق المهارى بين أربع مي
بشعره غن لي عن كل فتى
إلا «أبي» بن الفتى الزائد بن أبي[١٠٣]

ويستعرض أحمدو بن عبد القادر ضمن قصيدته «سلني عن الصحراء» جانبا من الثقافة الشنقيطية مؤكدا أن القوم كانوا يعنون بأشعار غيلان مكثرين من إنشادها ومطعميتها بمعارف عامة تجمع الفقه إلى الأدب إذ يزاوجون في نهجهم المعرفي بين آراء الشاطبي والحطاب من جهة وبين أشعار امرئ القيس من جهة أخرى. وذلك عبر حراك ثقافي جاد يدفع إلى المناقشة والجدل ويحمل على التشاكس والخصام يقول[١٠٤]:

كم زارنا غيلان مية منشدا
وركابه بين العتاق ركاب
والشاطبي مخاضر من حوله
يتشاكس الضليل والحطاب

ثالثا"- حضور غيلان في الدرس الأدبي:

بعد أن استعرضنا جانبا من الحضور الأدبي لديوان غيلان، نعرض الآن لجانب آخر من حضوره في الدرس اللغوي، فمن المعلوم أن ديوان غيلان كان من أبرز المقررات اللغوية في المحظرة الشنقيطية ولذلك عول عليه القوم بوصفه مادة أساسية لا غنى عنها في معرفة علوم اللسان فهو آية الفصاحة والبيان، وعنوان السليقة والاحتجاج، بل وعماد الطالب ودليل الأستاذ وذلك ما نود أن نكشف عنه عبر نقطتين أولاهما تعنى بهذا الديوان باعتباره مرسخا للمفردات والألفاظ، وثانيتهما تنظر إليه على أنه مادة للقواعد والإعراب.

أ- غيلان مرسخ للمفردات والألفاظ:

لقد أدرك الشناقطة قيمة هذا الديوان في ترسيخ اللغة ودوره في توسيع دائرة الخبرة في المفردات المعجمية فتسابقوا إلى دراسته فانتهوا

إلى أن قراءته تورث التبحر في اللغة وقد جرب ذلك[105].

لذلك أكثر الطلاب من حفظ قصائده كما تبارى العلماء في شرح نصوصه فخلفوا إرثا لغويا زاخرا ومتنوعا، حيث بلغ النشاط التأليفي المتعلق بهذا الديوان ما يقارب الثلاثين من الجهود اللغوية ما بين طرة، وشرح، وتعليق، ويمكن تقسيمها إلى قسمين شروح موجودة، وأخرى مفقودة.

١ - الشروح الموجودة:

وهذه الشروح تقارب العشرة ومن أقدمها شرح محمذن بن سيد أحمد المالكي (ت ١٣٠٣هـ) الذي سماه «كشف الغمة عن ديوان ذي الرمة»، ولم أتمكن من الاطلاع عليه وقد أكد لنا بعض الباحثين أنه موجود وأنه ضخم مفيد يقع فيما يربو على الألف من الصفحات، ويأتي بعده شرح عبد الله العتيق ابن ذي الخلال اليعقوبي (ت ١٣٣٩هـ)، وهو شرح محظري مفيد عول عليه الطلاب في فتح أقفال هذا النص وتقريبا من الأذهان، وقد استفتحه صاحبه بمقدمة موجزة تعتمد الثناء على الله والصلاة والسلام على رسوله عبر أسلوب يقوم على براعة الاستهلاك ويستجيب لأولي الظمأ اللغوي من عظام الرجال، وقد بين في أول كلامه طبيعة شرحه مشيرا إلى أنه مجرد تقييد، كما حدد الغاية الأساسية منه في مواجهة الأخطاء ودفع الاختلالات اللغوية معبرا عن ذلك في أسلوب من التواضع العلمي مبين، ثم استعرض منهجه في التعامل مع المدونة الشعرية حيث انصرف عن نهج ابن خروف القائم على سرد قصائد الديوان سردا دون تنظيم إلى نهج آخر يعتمد ترتيب الحروف ليسهل الرجوع إلى الديوان وتتذلل صعابه، يقول: «الحمد لله على ما أسبغ من النعيم وأفضل الصلاة وأتم التسليم على من شرح بنزول الوحي صدره وأنزل عن أحبول الشعر قدره، وبعد فقد سأل مني أحد أحداث الزمان أن أضع على قصائد غيلان تقييدا يمنعها التصحيف والتحريف فتناسيت عدم التأهيل للتصنيف حتى رميت بما في الكف وإن كان رميا بمطفئة الرضف[106]، وعدلت عن سرد ابن خروف إلى الترتيب على الحروف لتدنو منه القطوف»[107]، وقد أشار محقق هذا الشرح إلى تقاطع المؤلف في كثير من الجوانب مع سلفه أبي نصر الباهلي في شرحه لديوان غيلان، ولذلك عقد بينهما موازنة توضح نقاط التقاطع والالتقاء، وأوجه الافتراق والاختلاف فانتهى إلى أن الشرحين متقاربان، فالقارئ لهما قد يخيل إليه من تشابههما أنهما متفقان في الأساس[108].

ومن ثمة طفق يسوغ أوجه التقاطع بين المؤلفين مؤكدا أن المتقدم له فضل السبق فلا يتوقع أن يحيد اللاحق كثيرا عن خطوات السابق في جوهريات الموضوع[109]، ثم أبرز بعد ذلك بعض أوجه التباين بين النصين، وقد أوجزها في اختلاف رواية النص الشعري أحيانا وضرب لذلك أمثلة ثم عزز رأيه بإيراد نماذج من طرق تعامل المؤلفين مع شرح المفردات، فإذا كان الباهلي يقتصر على الدلالات المعجمية للكلمة فإن اليعقوبي يتجاوز ذلك في بعض الأحيان إلى إبراز المعاني الإجمالية للنص.

ومن أوجه التباين بين الشرحين أيضا أن الباهلي يقتصد كثيرا في اعتماد الشواهد في حين أن عبد الله العتيق يتسع في جانبها مكثرا من إيراد الآيات والأحاديث والأشعار[110].

ويأتي بعد هذا الشرح شرح سيدي الفال بن محمودن الحسني (ت١٣٧٧هـ) وهو عبارة عن تعليق لطيف يخلو من المقدمات والخواتم وتقاليد التآليف الأساسية، فيبدو مجرد تقييدات لغوية خفيفة على هوامش الأبيات وحواشيها، ويذكر في هذا السياق شرح لمحمدن بن أحمدو فال لم نتمكن من الاطلاع عليه مكتفين بما أخبرنا به بعض الثقات من أنه موجود وأنه مفيد.

ولعل من أشمل هذه الشروح وأكثرها توسعا شرح محمد فال (أباه) ابن عبد الله العلوي وقد رأيته في دفترين كبيرين، وهو عبارة عن طرة مستفيضة تتبع المفردات بدقة وتشرحها شرحا كاملا، ونبلغ إلى شرح التقي بن بلا الحسني (ت١٤٢٨هـ) وهو حسب ما سمعنا عنه شرح مفيد لبث صاحبه عدة سنوات يحرره ويدقق مسائله وتوجد منه نسخة في قسم المخطوطات بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي.

ونختم هذه الجهود بشرح محمد ابن المهاجر الحسني من المعاصرين، وهو شرح مفيد يقع في دفتر متوسط الحجم، وقد استهله صاحبه بذكر دوافع التأليف حامدا الله على ما منَّ به عليه من الضرب في الأرض حتى اطلع على شرح الباهلي لغيلان الذي أوقد فيه روح التحفز نحو هذا الشرح ودفعه إلى المضي في هذا السبيل، يقول: «لما من الله علي بالرحلة إلى المشرق ورأيت رواية الباهلي وشرحه لديوان غيلان (...) وكان شرح كل بيت على حدة لا يوضح إشكالا على فهم لغة العرب في زمنه جعلت أفكر في تصحيح هذا الديوان وشرحه وجمع أبياته (...) وأقول للواقف على هذا الشرح أن ينظر إليه من زاوية الفائدة لا من زاوية الشارح فليس بتقدم العهد فضل القائل ولا لحداثته يهضم المصيب»[١١١].

وقد أوضح الشارح منهجه وحدد مصادره في المقدمة قائلا: «وقد رتبت مصادره على الحروف العجمية أ، ب، ت.... واعتمدت في شرحه على الله حقيقة ومجازا، ونظرت له شرح الباهلي وشرح عبد الله العتيق اليعقوبي»[١١٢]، وقد عمل هذا الحسني على ضبط مفردات الديوان ضبطا دقيقا يتتبع المصادر والأفعال والأماكن والأعلام معولا على الاستشهاد بالقرآن الكريم وبالأحاديث الشريفة، مكملا ذلك ببعض القصص المفيده والطرف الأدبية الممتعة دون أن ينسى الإشارة إلى تأثر الشناقطة بهذا الديوان، يقول: «وقد أكثرت من الاستشهاد بالقرآن العظم تبركا وكذلك الحديث الشريف ولا أهمل الأمثال وقد أستطرد قصه ممتعة أو موعظة أو حكمة، وقد ضبطت أكثر الألفاظ بالقلم كما ضبطت المصادر والأفعال بأوزانها، وقد أذكر بعض الشعراء الشناقطة الذين أخذوا بعض معاني شعر غيلان منبها بذلك على كثره تداوله هنالك وإن كانت الرواية الموجودة نقص عن رواية الباهلي بما يقرب من النصف»[١١٣].

٢ - الشروح المفقودة:

وهذه الشروح تقارب العشرين وقد بلغت حسب علمنا خمسة عشر شرحا، ومقصودنا بالمفقود أن المراجع التي رجعنا إليها تكفي بمجرد ذكرها دون الإحالة على أماكن وجودها وقد بحثنا جهدنا عنها ولم نتمكن من الاطلاع عليها وسنرتبها تباعا فيما يأتي:

١ - شرح زياد بن حامت الأبهمي (١٢٤٨هـ).

٢ - شرح محمد بن الهادي المجلسي (١٣٠٤هـ)

٣ - شرح الحارث بن مخنض الشقروي (ت١٣١٩هـ)

٤ - شرح حبيب بن المقرئ الحسني (ت١٣١٩هـ)

٥ - شرح الشيخ عبد الله بن حمين الحسني (١٣٣٦هـ)

٦ - شرح محمدو السالم بن الشين الإجكوجي (ت١٣٦٧هـ)

٧ - شرح محمدو بن عبد الله الجنكي (ت١٣٧٢هـ)

٨ - شرح محمد بن باباه القناني (ت١٣٨٢هـ)

٩ - شرح المختار أم بن أحمد بن العاقل الأبهمي

١٠ - شرح محمد محمود بن يداه الحسني

١١ - شرح محمد عبد الله بن احمذي الحسني (ت١٣٨٢هـ)

١٢ - شرح المختار بن ابلول الحاجي (ت١٣٩٨هـ)

١٣ - محمدو بن المعلى (منا) الحسني

١٤ - محمد حبيب الله بن المهاجر الحسني (ت١٤١٦هـ)

١٥ - شرح المصطفى ولد عبد المالكي «معاصر»

ويبدو لنا أن هذه الشروح لم تنتشر ولم تتداول بشكل كبير في الساحة الشنقيطية، ولعلها مجرد طرر يسيرة وتقييدات خفيفة وتعليقات مختصرة كان بعض أشياخ المحاظر يسطرها على هوامش النصوص تعليمات للطلبة وتيسيرا لعملية التدريس، ولا نعتقد أنها من مؤلفات بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هي مجرد حواشي مختصرة مسايرة لهذا النص المحظري البالغ الأهمية.

٢ - غيلان مؤصل للنحو والإعراب:

لم يقتصر اهتمام الشناقطة بشعر غيلان على النواحي المعجمية، وإنما تجاوزها إلى الجوانب النحوية إذ نظر إليه النحاة على أنه المادة الأولية لتأصيل القواعد وتأسيس الشواهد والاستدلالات فعملوا على نظم إعراب أبياته المشكلة متتبعين ما وقع بشأن إعرابها من خلافات بين أئمة المدارس النحوية، من ذلك توقف العلامة محمد مولود بن أحمد فال الموسوي (ت ١٣٢١هـ) عند قول غيلان[١١٤]:

حراجيج ما تنفك إلا مناخة

على الخسف أو نرمي بها بلدا قفرا

فقد أوضح العلامة أوجه الإعراب الممكنة في هذا البيت معددا آراء النحاة فيه وتوجيههم له مشيرا أولا إلى أن بعضهم شك في صحة روايته على هذه الصيغة ونسبها إلى الغلط ، في حين مال الفريق الآخر إلى أن غيلان لم يبدع البيت على هذا النحو وإنما قال: «آلا» وهو السراب بدل «إلا» كما أفاد ذلك ابن هشام في كتابه «مغني اللبيب»، وانتهى جماعة إلى أن الفعل «ما تنفك» تام وعلى ذلك الأساس فإن كلمة «مناخة» تعرب على أنها حال وليست خبرا للفعل «ما تنفك»، وختم هذه الآراء برأي ابن جني القائل إن «إلا» في البيت زائدة وعزز هذا الرأي بموقف الواحدي في تفسيره لقول الله تعالى: **﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء﴾** (البقرة/١٧١). وإعرابه لـ«إلا» حيث انتهى إلى أنها جاءت لحمة للكلام وزينة للتركيب، وهي في غير القرآن زائدة يقول[١١٥]:

اضطربت أقدام من نحوا رسخ

في قول غيلان حراجيج إلخ

فبعضهم نسبه إلى الخطا
وناسب إلى الرواة الغلطا
وقد عيب على غيلان ما
قال فقال في الجواب إنما
قد قلت ألا أي بتنوين كما
أفاده مغني اللبيب محكما
وبتمام الفعل قوم أولوا
أي ذي عن الأتعاب لا تنفصل
مناخة عليه حالا تعرب
ولابن جني زيد إلا ينسب
وزيدها للواحدي وردا
في قوله «إلا دعاء ونداء»

ومن بين أبيات غيلان التي أشكل أمرها على المعربين قوله[١١٦]:

وهل يرجع التسليم أو يكشف العمى
ثلاث الأثافي والديار البلاقع

فقد حرر أحمد محمود (ممو) بن عبد الحميد الجكني (ت ١٣٦٢هـ) أبياتا أوضح ضمنها حكم حذف ضمير الرفع من أول فعلي التنازع مؤكدا أن هشاما الضريري والسهيلي والكسائي أوجبوا انحذاف هذا الضمير مستدلين ببيتين أحدهما لغيلان والأخر لعلقمة الفحل، وقد اكتفى الرجل بالإشارة إليهما ضمن أبياته إذ صاغ من بيتي الشاعرين بيتا واحدا صدره لأحدهما وعجزه للآخر، ثم ختم أبياته برأي الفراء الذي يذهب إلى تأخير الضمير المحذوف إذا ما اختلف الفعلان بأن كان تأثيرهما على المعمول متغايرا، بحيث يشغل أحدهما عامل الرفع، ويشغل الآخر عامل النصب، يقول[١١٧]:

هشام الضرير والسهيلي أوجبا انـ
ـحذاف ضمير الرفع مما تقدما
كذلك يحيى والكسائي هكذا
وحجة هذا الرهط فيما توهما
«تعفق» بالأرطى لها وأرادها
«وهل يرجع التسليم أو يكشف العمى»[١١٨]

والأهم من ذلك أن الشناقطة تفننوا في استخدام أشعار غيلان استخداما لغويا فتجاوزوا تداولها في التمارين الإعرابية إلى اعتمادها في التعمية والألغاز بوصفها نكهة وإداما للرسائل الإخوانية، من ذلك رسالة كمال الدين محمذن المجيدري اليعقوبي (ت١٢٠٣هـ) التي أرسل بها إلى ذويه وهو بالمغرب، «فلما كان بمراكش بعث إلى أهله مع شخص سلهاما أي برنسا وزربية وكان غير مطمئن عليهما من جهة حاملهما وعادة الكتب عندهم ألا تكون في ظروف فكتب مع حاملها «سلام بزيادة لام ماء إلى لامه وإحدى خبر كأن في قول الشاعر «ترديت» إلى آخر كلامه»[١١٩]. فهو يعني بلام سلام لامه الهجائية أما لام ماء فالمراد به لامه وزنا، فماء أصله موه بدليل مياه وإذا قارنت لام ماء إلى لام سلام يصير اللفظ سلهاما وأشار بقوله إحدى خبر كأن إلى قول الشاعر[١٢٠]:

ترديت من ألوان نور كأنها
زرابي وأنهلت عليك الرواعد

فزرابي في البيت خبر كأن وإحدى الزرابي زربية، وهذه الرسالة كاشفة عن تمكن القوم عن ديوان غيلان وحفظهم لنصوصه حيث صاروا يكتفون في الإشارة إليه بالكلمة أو الكلمتين.

خاتمة:

ومما تقدم نعلم أن لغيلان حضورا متميزا في ثقافة الشناقطة، إذ يعد عندهم مضرب المثل في عفة الغزل والنسيب، وفي العذرية وطهارة التشبيب، فهو بروعته الفنية لائذ بالأفئدة والقلوب، وذلك لما يتمتع به من عفوية في النظم وانسياب في الأسلوب.

ومن ثمة وجد شعراء القوم أنفسهم مرغمين على التأثر بلغته العدوية وأناشيده البدوية، فتسابقوا إلى إحياء نهجه واستحضار نصوصه، فاعتبروه أحسن معين لتثبيت اللغة ونشرها على نطاق عريض، بل أفضل مساعد على إحكام الشعر وصوغ القريض، إذ يلامس بتشبيهاته الرائعة الأفئدة في الصميم، كما يحيي بتعابيره الإبداعية الصور الشعرية وهي رميم.

وأكثر من ذلك تبارى العلماء في حفظ ديوانه عاملين على استنباته في الواقع ومشيدين بجهودهم التأليفية أساطين صروحه، ومكثرين في الوقت نفسه من الطرر عليه ومن تنويع شروحه، فكانوا ينظرون إليه على أنه مرسخ للغة والألفاظ، وعماد للقواعد الإعراب، ومدد للشواهد والأمثال.

ولعل أوضح مثال على ذلك، أننا في هذا المقال رغم الاستعجال وعدم الاستقصاء قد وقفنا على ما يقارب الثلاثين من شروح هذا الديوان، كما رصدنا ما يربو على الأربعين من نماذج الاعتناء بهذا النص الشعري وقد تفاوتت مستوياتها ما بين تأثر مرتسم جلي، وآخر محتشم خفي.

المصادر والمراجع:

أولا "-: الكتب المطبوعة:

١ - الأغاني: «لأبي الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث، بيروت ١٩٩٧.

٢ - الحركة الفكرية بالمغرب على عهد السعديين، محمد حجي، الرباط ١٩٧٦.

٣ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.

٤ - ديوان ذي الرمة: تقديم وتحقيق الدكتور واضح الصمد، دار الجيل، بيروت الطبعة الأولى، بيروت.

٥ - ديوان ذي الرمة : نشر المستشرق، كار ليل، عالم الكتب، دون التاريخ، بيروت.

٦ - ديوان ذي الرمة : شرح التبريزي، تقديم مجيد طراد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٣

٧ - ديوان ذي الرمة: قدم له وشرحه أحمد حسن سبيح، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥.

٨ - ديوان لكبيد بن جب •مطبعة النصر في نواكشوط، دون التاريخ.

٩ - الشعر والشعراء في موريتانيا: محمد المختار ولد اباه، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٥٧.

١٠ - الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري أحمدو ابن الحسن، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

١١ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجلي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨١.

١٢ - المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٢.

١٣ - المعارضة في الشعر الموريتاني: عبد الله بن محمد سالم، المطبعة المدرسية، المعهد التربوي الوطني ١٩٩٠.

١٤ - الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء: المرزباني، تحقيق وتقديم أحمد حسين شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى١٩٩٥.

١٥ - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها

لسان الدين بن الخطيب، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ

١٦ - الوسيط في تراجم أدباء شنقيط: أحمد بن الأمين الشنقيطي، مكتبة الخانجي، الطبعة السادسة، ٢٠٠٨.

ثانياً: الرسائل الجامعية

١ - ديوان محمد عبد الله ولد اعبيد الرحمن: تحقيق خديجه بنت لوداعه، جامعة محمد الخامس، الرباط،١٩٩٥.

٢ - شرح ديوان غيلان: لعبد الله العتيق بن ذي الخلال، تحقيق: محمد محمود ولد حبيب الله، جامعة أنواكشوط١٩٩٠.

ثالثاً: المخطوطات

١ - الأزهار الشذية في أخبار وأعلام المجلسية: محمد يحيى ابن سيد أحمد

٢ - ديوان مدائح الشيخ أحمد أبي المعالي: محمد بن زين بن المحبوبي.

رابعاً: المقابلات

١ - مقابلة مع الشيخ محمد يحيى بن سيد أحمد

٢ - مقابلة مع العالم الجليل: أحمدو بن اتاه بن حمينه

٣ - مقابلة مع العالم الجليل: محمدن الزايد بن محمد سالم بن ألما

٤ - مقابلة مع العالم الجليل: محمد بن المهاجر

٥ - مقابلة مع الأستاذ الفاضل: أحمدو بن محمدن بن حمينه

الحواشي:

١ - إبراهيم أنيس وجماعته: المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٧٢، مادة ديوان.

٢ - للتوسع في ترجمته ينظر: الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث بيروت ١٩٩٧ /١٧ /٢٦٤.

٣ - خزانة الأدب (١/ ٥١).

٤ - ديوان ذي الرمة ١/ ١٧٨.

٥ - مصارع العشاق (١/ ٢٠٩)

٦ - ديوان غيلان م . س ص ٢٠٠.

٧ - مقدمة المستشرق كار ليل لديوان ذي الرمة، عالم الكتب، دون تاريخ ص ١١.

٨ - الأغاني: م .س ١٦/ ١١٦.

٩ - الموشح: للمرزباني ص ٢١٢.

١٠ - الأغاني: م .س ١٦/ ١٠٨.

١١ - مقدمة ديوان ذي الرمة بشرح التبريزي : ص ١٣ نقلا عن ابن عساكر بتاريخ بغداد ١٤/ ٨٧

١٢ - العمدة لابن رشيق ٢/ ٢٠٥.

١٣ - الموشح: للمرزباني م .س ص:٢١٢.

١٤ - الموشح: م. س ص: ٢٠٤.

١٥ - المرجع السابق ص ٢٠٥.

١٦ - أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث بيروت ١٩٩٧ /١٧ /٢٦٤.

١٧ - المرجع السابق (١٧/ ٢٦٤).

١٨ - المرجع السابق (١٧/ ٢٦٩).

١٩ - المرجع السابق والصفحة (١٧/ ٢٦٩).

٢٠ - المرجع السابق والصفحة(١٧/ ٢٦٩) .

٢١ - شواهد المغني (١/ ٥٢).

٢٢ - العمدة لابن رشيق(١/ ١٠٠).

٢٣ - الأغاني ·م . س (٥/ ٣٧).

٢٤ - نفح الطيب (٧/ ٣٣٩).

٢٥ - مقدمة ديوان ذي الرمة شرح التبريزي ص : ١٠.

٢٦ - المرجع السابق ص : ١٠.

٢٧ - المرجع السابق والصفحة

٢٨ - المرجع السابق ص: ١٢

٢٩ - المرجع السابق والصفحة.

٣٠ - الحركة الفكرية: محمد حجي، ١/ ٩٨.

٣١ - الوسيط في تراجم أدباء شنقيط: ص ٩٠.

٣٢ - الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، ص١١٨.

٣٣ - في هذا السياق أجرينا مقابلات مع كل من الأساتذة: محمد يحيى ابن سيد أحمد المجلسي، ومحمد بن المهاجر الحسني، وأحمدو بن محمدن بن حمينه اليدالي وأكدوا لنا جميعا أن هذا الشرح كان متداولا بالمحاظر

الموريتانية إلى عهد قريب وأنهم رأوا نماذج من بعض نسخه.

٣٤ - الشعر والشعراء في موريتانيا ص: ٥٤.

٣٥ - المرجع السابق ص: ٥٤- ٥٥.

٣٦ - المعارضة في الشعر الموريتاني: عبد الله بن محمد سالم ص: ٨٣.

٣٧ - المرجع السابق ص: ٨٣.

٣٨ - الديوان ص: ٢٣.

٣٩ - المرجع السابق ص: ٢٣.

٤٠ - ديوان ذي الرمة ص ٢١١، ودراؤه: طوالعه ومتقدماته، وخوذاله: اللاتي تأخرن عن صواحبهن.

٤١ - المعارضة في الشعر الموريتاني (م . س) ص ٨٦.

٤٢ - ديوان ذي الرمة (م .س) ص ١١٤.

٤٣ - المعارضات (م . س) ص ٨٧.

٤٤ - الشعر والشعراء: محمد المختار ابن أباه، ص ١٥٥.

٤٥ - ديوان ذي الرمة (م.س) ص ١٤٤.

٤٦ - الشعر والشعراء في موريتانيا (م . س) ص ٨٥ .

٤٧ - ديوان ذي الرمة ص ٥٠.

٤٨ - الشعر والشعراء في موريتانيا ص ٢١٧ .

٤٩ - ديوان ذي الرمة ص: ٢٥، ٣٦.

٥٠ - الوسيط ص: ٢٤٢.

٥١ - ديوان ذي الرمة ص: ٣١، ٣٢.

٥٢ - ديوان ذي الرمة ص ٩٤.

٥٣ - مقابلة مع محمد يحيى بن سيد أحمد بتاريخ ١٧/١٠/ ٢٠٠٨.

٥٤ - الوسيط (م.س) ص ٨٧.

٥٥ - ديوان ذي الرمة (م. س) ص: ١٩٧، ويقول في هذه اللامية:

تريك بياض لبتها ووجهها
كقرن الشمس أفتق حين زالا

أصاب خصاصة فبدا كليلا
كـلا، وانغل جانبة انغلالا

٥٦ - الأزهار الشذية

٥٧ - هذا الشطر من بائية غيلان المشهورة وقد تصرف فيه الشاعر يسيرا حيث قلب الباء (من يختلب ميما ومعلوم أن الميم والباء من مخرج واحد) وتمام بيت غيلان هو:

تلك الفتاة التي علقتها عرضا
إن الكريم وذا الإسلام يختلب

أي يخدع، انظر الديوان ص١٢

٥٨ - ديوان لكيد بن جب اليحيوي ص ٥٣- ٥٤.

٥٩ - هذا الشطر من قصيدة لغيلان وصدره: ألا يا اسلمي يا دار مي على البلى انظر ديوان غيلان ص ١٠٣.

٦٠ - الأزهار الشذية : مخطوط سابق.

٦١ - هذا مطلع قصيدة لغيلان وهي صدر ديوانه وأهم مطولاته يقول:

ما بال عينيك منها الماء ينسكب
كأنه من كلى مفرية سرب،

الديوان ص١٠.

٦٢ - السيفات: كلمة حسانية مفردها «سيف» وهي في الأصل تحريف للكلمة الفرنسية (Chef) التي تعني الرئيس.

٦٣ - ديوان محمد فال بن عينين:

٦٤ - هذا الشطر من قصيدة غيلان العينية التي يقول في مطلعها:

أمنزلتي مي سلام عليكما
هل الأزمن اللائي مضين رواجع،

انظر الديوان ص:١٥٥.

٦٥ - مقابلة مع محمد يحيى بن سيد أحمد بتاريخ ١٧/١٠/ ٢٠٠٨.

٦٦ - تقدم تخريجه

٦٧ - الأزهار الشذية : محمد يحيى بن سيد أحمد مخطوط سابق.

٦٨ - الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، دار إحياء التراث بيروت ١٩٧٧ (٢٦٩/١٧).

٦٩ - ديوان ذي الرمة، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٩٩٥، ص ٢٠١.

٧٠ - الديوان السابق ص٤٧: وأرفض: تفتح وتفرق، وهللت صارت كالأهلة من الصخور فدقت واعوجت، الجروم: جمع جرم: البدن، وصيدح: اسم ناقة الشاعر، والمعنى أنها حملتها على سير شديد يردن أن يسرن سيرها فلا

مقالات

يقدرن. والحشر في البيت الثاني معناها: ما لطف من الآذان والذفرى: العظم الشاخص خلف الأذن.

٧١ - الأزهار الشذية، مخطوط سابق

٧٢ - المخطوط السابق

٧٣ - الوسيط، ص: ٦٠.

٧٤ - الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ص :٢٦٥.

٧٥ - حجر الوارد في هذا البيت هو على وزن دهر مدينة اليمامة وأم قراها. ويحيى هو ابن طالب الحنفي من اليمامة ثم من أهل حجر، وكان اغترب عنها فاشتاق إليها وردد ذلك في شعره كثيرا، فصار مضرب المثل في التعلق والشوق.

٧٦ - الأزهار الشذية، مخطوط سابق

٧٧ - الشعر والشعراء في موريتانيا، م.س ص : ٥٧.

٧٨ - مخطوط بحوزتنا

٧٩ - الأزهار الشذية، مخطوط سابق.

٨٠ - المخطوط السابق

٨١ - المخطوط السابق

٨٢ - ديوان مدائح الشيخ أحمد أبي المعالي: جمع وتحقيق الأستاذ محمد ابن زين بن المحبوبي، مخطوط بحوزته.

٨٣ - مقابلة مع الشاعر بتاريخ: ٢٠٠٦/٩/١٦.

٨٤ - مخطوط بحوزتنا أمدنا به الأستاذ أحمدو بن محمدي مشكورا

٨٥ - مخطوط بحوزتنا أمدنا به الأستاذ أحمدو بن محمدي مشكورا

٨٦ - مقابلة مع محمد الزائد بن ألما بتاريخ ٢٠٠٧/٥/١٠ .

٨٧ - المقابلة السابقة

٨٨ - ديوان محمد عبد الله بن اعبيد الرحمن تحقيق أخديجة بنت بن لوداعه - جامعة محمد الخامس ١٩٩٥، ص : ٢٥٩.

٨٩ - الأزهار الشذية مخطوط سابق

٩٠ - الأزهار الشذية، مخطوط سابق.

٩١ - نعني قصيدته التي مطلعها:

أراح فريق جيرتك الجمالا ❖ كأنهم يريدون احتمالا.

ومن هذه القصيدة قوله:

سمعت الناس ينتجعون غيثا فقلت لصيدح انتجعي بلالا.

وهذا البيت الثاني هو الذي حاول الشاعر أن يحاوره وينظر إليه. انظر الديوان: ١٩٧.

٩٢ - الوسيط: (م. س) ص ٢١٨.

٩٣ - المرجع السابق والصفحة.

٩٤ - الأزهار الشذية، مخطوط سابق

٩٥ - وهي حسانية في هذا الاستعمال وإن كان أصلها البعيد فصيحا فطاشت هنا معناها ضاعت ضياعا مؤقتا لمدة ليلة أو ليلتين كأن يكون من دأبها أن تأتي كل ليلة إلى المراح، وفجأة تتخلف هذه العادة فتضل الناقة سبيلها ولا تروح على أهلها فيقال هي طائشة والجمع طياش. قال المختار بن حامدن:

يفوت العمر في طلب المعاش
في رعي المعاشر في المعاشي
وفي سقي العطاش بكل بير
ثقيل عندها سقي العطاش
وفي طلب الطياش وإن طيشا
فوات العمر لفي الطلب الطياش
ولم تنظر بعينك في نصوص
ولا طرارا نظرت ولا حواشي.

٩٦ - ظاهرها فصيح وهي حسانية والمقصود منها بيات الناقة محلفة دون أن تحلب.

٩٧ - وهي فصيحة في الظاهر ومعناها في الاستعمال الحساني أن يحول عليها الحول دون لقاح فتمتد فترة حليبها سنة ثانية.

٩٨ - وهي حسانية ومعناها أصيبت بداء «إمندي» وهو داء يصيب الإبل فينهك قواها ويضعفها عن الحركة. ومن مظاهره لزم الظل وكثرة البروك وامتلاء العينين بسائل مع انتفاخ الحلقوم.

٩٩ - وهي حسانية معناها أصيبت بداء يسمى «الغش» وهو أشبه ما يكون بحمى أبلية يصحبها إسهال مفرط ويكثر وقوعه في أواخر الخريف. غير أنه مع ذلك يعد بمنزلة المسهل الذي تتحسن به حالة الدابة. ولعل لهذا المعنى علاقة بأصل الغش في الفصحى فالدرهم المغشوش هو المموه. وكذلك الدابة المغشوشة قريبة في المعنى من هذا النوع وأورد صاحب القاموس في آخر مادة غر: والغرار قلة لبن الناقة غارت، وهي مغار، والجمع مغار

١٠٠ - وهي حسانية ومعناها امتنعت عن الإدرار، فلم يمر ضرعها بشيء، وغالب ما يكون ذلك إثر محاولة فصيلها الإصابة من ضرعها قبل الوقت المحدد للحليب، ويعالج الغرار بأن تحمل الناقة على البروك وأن تترك ساعة ثم توقف بعد ذلك فتدر.

١٠١ - مقابلة مع العلامة محمدن الزائد بن ألما بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٢

١٠٢ - الأزهار الشذية مخطوط سابق

١٠٣ - مقابلة مع العلامة محمدن الزائد ابن ألما بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١٢

١٠٤ - يعني أبي بن الزائد التندغي (ت ١٣٨٠هـ) من تلاميذ يحظيه ابن عبد الودود له مشاركات جادة في العلم والشعر.

١٠٥ - مجلة الشعب الدولية العدد ١ يناير ٢٠٠٥ ص١٧.

١٠٦ - مقابلة مع العالم الجليل محمد بن المهاجر بتاريخ ٢٠٠٦/٠٦/٢٠.

١٠٧ - يقال دمغهم بمطفئة الرضف، أي ذبح لهم شاة مهزولة كما في القاموس، والرضف الحجارة المحماة يوغر بها اللبن ومطفئة الرضف شحمة إذا أصابت الرضف ذابت فأخمدته

١٠٨ - شرح ديوان غيلان لعبد الله العتيق بن ذي الخلال، الجزء الأول، تحقيق محمد محمود بن حبيب الله، جامعة أنواكشوط ١٩٩٠ ص: ١٦

١٠٩ - شرح ديوان غيلان لعبد الله العتيق، (م .س) ص ٩

١١٠ - المرجع السابق والصفحة

١١١ - المرجع السابق ص ١٢

١١٢ - مخطوط بحوزة المؤلف

١١٣ - المخطوط السابق

١١٤ - المخطوط السابق

١١٥ - هذا البيت من الطويل وهو من قصيدة غيلان التي مطلعها

لقد جشأت نفسي عشية مشرق

ويوم لوى حزوى فقلت لها صبرا

جمع حرجوج وهي الناقة السمينة الطويلة على وجه الأرض أو الشديدة أو الضامرة والخسف الجوع، انظر الديوان ص:٨٦.

١١٦ - مقابلة مع العلامة محمدن الزائد بن ألما بتاريخ : ٢٠٠٨/٨/٢٠.

١١٧ - هذا البيت من الطويل وهو البيت الثاني من قصيدة غيلان التي مطلعها

أمنزلتي مي سلام عليكما

هل الأزمن اللائي مضين رواجع

الديوان ص ١٠٥.

١١٨ - مقابلة مع العلامة محمدن الزائد بن ألما بتاريخ : ٢٠٠٨/١٠/٢٠.

١١٩ - الشطر الأول لعلقمة و تمامه:

«تعفق، بالأرطى لها وأرادها

رجال فبذت نبلهم وكليب

والشطر الثاني لغيلان وتمامه :

وهل يرجع التسليم أو يكشف العمى

ثلاث الأثافي والديار البلاقع

١٢٠ - الوسيط (م.س) ص ٥٢٩

١٢١ - هذا البيت لغيلان وقبله

ألا أيها الربع الذي غير البلى

كأنك لم يعهد بك الحي عاهد

ولم تمش مشي الأدم في رونق الضحى

بجراعئك البيض الحسان الخرائد

ترديت من ألوان نور كأنها

زرابي وانهلت عليك الرواعد

انظر الديوان ص :٦٣.

مقطع مفقود من كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي في الترجمة العربية(١)

تأليف: جويل ل. كرايمر(٢)
ترجمة: سعيد البوسكلاوي
وجدة - المغرب

مقطع مفقود من كتاب الرد على أرسطوطاليس ليحيى النحوي في الترجمة العربية

تقديم

يحضر يحيى النحوي (فلوبونُس)، الفيلسوف اليوناني الإسكندراني الذي عاش في القرن السادس، بشكل قويّ لدى الفلاسفة والمتكلّمين والمؤرّخين في الإسلام. يتّسم هذا الحضور بأمرين: فهو، أوّلا، حضور يشوبه كثير من الخلط، خاصّة لدى المؤرّخين، حول شخصيته، اسمه والعصر الذي عاش فيه؛ إذ خلطوا اسمه مع أسماء كثير من الشّخصيات المعروفة، علاوة على كونهم يكادون يجمعون على أنّه عاش إلى أن لحق أوائل الإسلام، بل واعتبره الشهرستاني أحد فلاسفة الإسلام! أمّا الأمر الثاني، فهو ما أثارته أفكاره من ردود قويّة في السّاحة الفكرية الإسلامية، خاصّة من لدن الفلاسفة المشائين الذين هبّوا للردّ عليه ودحض آرائه وشكوكه على أرسطو التي لا يخفون، مع ذلك، قوّتها. كانت أفكاره في معترك الجدال والنزاع الفكري الذي نشب بين المشّائيين (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة وابن رشد) وبين غير المشّائيين وعلى رأسهم أبو حامد الغزّالي الذي تبنّى آراء فلوبونُس وحججه في مواجهته للمشّائيين والدّهريين، خاصّة في مسألة قدم العالم؛ نكتفي هنا بالإشارة إلى ما يحكيه البيهقي في كتابه **تتمّة صوان الحكمة** على أنّ «أكثر ما أورده الإمام حجّة الإسلام الغزالي رحمة الله عليه، في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي»(٣)، والأمر يحتاج إلى مقارنة نصوص الفلاسفة.

كان المسلمون على اطّلاع على جلّ مؤلّفاته وبالخصوص كتابيه في الردّ على برُقلس والردّ على أرسطوطاليس. وقد احتفظ في العربية بمقاطع من هذين الكتابين ومقاطع من شرح السماع الطبيعي، علاوة على ملخّص لكتابي تاريخ الأطباء وفي الدلالة على حدث العالم. يهمّنا هنا كتاب الردّ على أرسطو الذي احتفظ في العربية بعدّة مقاطع منه، بعضها يرد عند

الفارابي في سياق ردّه على ردّ يحيى النحوي على أرسطوطاليس، واثنان منها حفظهما لنا السّجستاني ضمن كتابه صوان الحكمة، أحدهما هو موضوع هذا البحث، والثاني نورده ملحقا في آخر المقال، ولا نستبعد أن يكون مقتطفا بدوره من كتاب الردّ على أرسطوطاليس.

ولا تخفى أهمّية هذه المقالة ودقّة موضوعها، كما طريقة بنائها التي اعتمد فيها على مادّة غزيرة رام منها الباحث أقصى درجات الإحاطة العلمية وهو ما يعكسه بجلاء تهميشه الوفير والغنيّ، علاوة على ذلك، فهو يبرز أهمّية التّراث الإسلامي المكتوب بالعربية الذي يحتفظ، إلى جانب النصوص الإبداعية، بكنوز من النّصوص المترجمة التي فقد بعضها في أصولها اليونانية؛ ومن ثمّة فإنّه لا غنى للباحث في تاريخ العلوم والفلسفة عن هذا التراث. وربّما كان هذا ما شجّعنا أكثر على نقل هذه المقالة إلى لغة الضادّ.

النصّ

عُرف يوحنّا فِلوبونُس، الشارح المسيحي المشهور لأرسطو، عند تلامذة الفلسفة والعلم من الناطقين بالعربية[4] في العصر الوسيط أكثر ممّا عُرف، بوجه ما، في الغرب. نضرب مثالا على ذلك: بينما يحتوي شرح الفيزياء ليحيى النحوي الذي نشرته أكاديمية برلين على شذرات فقط من شرحه على المقالات الأربع الأخيرة، نجد أنّ العلماء الناطقين بالعربية في العصر الوسيط قد اطّلعوا على ما يبدو على النص الكامل[5] لهذا الشّرح. نضرب مثالا ثانيا: النّص اليوناني لكتاب قدم العالم لبرُقلس، الذي احتفظ به فقط ضمن استشهادات يحيى النحوي في كتابه الردّ على برُقلس في قدم العالم، تنقصه الحجّة الأولى في المخطوطة الوحيدة التي اعتمد عليها هـ. رابه H. Rabe في نشرته؛ وهذه الحجّة متوفّرة فقط في التّرجمات العربية الوسيطية لكتاب برُقلس[6]. كما إنّ استعمال المصادر العربية أمرٌ لا غنى عنه، إذن، لتوسيع معرفتنا عن مساهمة فِلوبونُس. أقدّم في هذه الدراسة مقطعا مهمّا من كتاب الرّد على أرسطوطاليس[7] المفقود ليوحنّا النحوي[8]، يوجد في ترجمة عربية ضمن منتخب صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني (٣٠٠/٩١٢-٣٧٥/٩٨٥)[9]، ويشهد عليه، في حدود علمي، مقطع مقتضب وحيد نجده عند سمبليقيوس في شرحه على كتاب السماء[10].

يمثّل كتاب الرّد على أرسطوطاليس ليحيى النحوي كلّ نقده للكوسمولُجيا الوثنية-الأرسطية، بل وقمّته[11]. شرع في هذا النقد سنة ٥٢٩، وهي سنة بارزة في تاريخ الفلسفة، بنشره لكتاب الردّ على برُقلس في قدم العالم[12]. نعثر، في كتابات فِلوبونُس المناهضة للأرسطية، على أوّل مواجهة للفكر التوحيدي مع الكوسمولُجيا العلمية الوثنية[13]، منظورا إليها من وجهة نظر دينية، كانت انتقادات فِلوبونُس للأرسطية، وخاصّة مفاهيم أزليّة الكون والطبيعة الإلهية للأجرام السماوية، دفاعا عن الإيمان. وفي نظر النصراني، فإنّ هذه الأصول الوثنية، مصاحبة كما كانت في العصر القديم المتأخّر بتأليه النجوم وعلم الفلك، وكانت تشكّل تهديدا لجلالة وواحدية الخالق. لكنّ الاعتراف بدور فِلوبونُس كمدافع عن الإيمان defensor fedei لا يجب أن ينسينا إنجازه الكبير في تاريخ العلم، لأنّه بمحوه لتقسيم أرسطو للكون إلى مملكتين متميّزتين، ومن خلال وضعه، بدل

ذلك، لمجموعة واحدة من القوانين تسري على الظواهر السّماوية كما الأرضية، يكون يوحنّا النحوي قد مهّد الطريق للكوسمولُجيا المتجانسة لعلم القرن السابع عشر[١٤].

بالنّظر لإنجاز فِلوبونُس، يشكّل ضياع كتاب **الردّ على أرسطوطاليس**، باختصار، أمرا نأسف له. من حسن الحظّ أنّ سمبليقيوس، الخصم الوثني الفلسفي لفلوبونُس حفظ لنا مقاطع من هذا العمل ضمن شروحاته على كتابي **الفيزياء والسماء**، وهي تعطينا عيّنة معقولة من مضمون الدليل[١٥]. أيضا، ثمّة سبب للاعتقاد بأنّ كتاب **الردّ على أرسطو** كان معروفا عند العرب في العصر الوسيط[١٦]، إذ يرد في المصادر البيو-البيبليوغرافية[١٧]. ربّما كان يحيى بن عدي، الذي لوحظ مدى اهتمامه بشرح فِلوبونُس على كتاب **الفيزياء**، يحيل على كتاب الردّ **على أرسطو** في ردّه على اعتراض ضدّ أرسطو أثاره أحد السائلين، عندما أجابه بأنّ اعتراضا شبيها كان قد أثاره يحيى النحوي في الرسالة التي غلط أو غالط فيها[١٨]. المقطع نفسه من كتاب **الرّد على أرسطو** يورده (النسطوري) أبو الخير الحسن بن سوار (ولد سنة ٣٣١/٩٤٢)، تلميذ ابن عدّي، في رسالة قصيرة يناقش فيها أولوية دليل يحيى النحوي على خلق العالم من دليل المتكلمين[١٩]. وأستاذ ابن عدّي، الفيلسوف المشهور أبو نصر الفارابي (ت. ٣٣٩/٩٥٠) كتب ردّا على كتاب **الردّ على أرسطوطاليس**[٢٠]. إنّ تعرّف العلماء الناطقين بالعربية على فِلوبونُس في القرن التاسع، في بغداد، إنّما يرجع إلى انتقال المعرفة بالأعمال الفلسفية والعلمية للعصرين القديم والمتأخّر من الإسكندرية إلى بغداد عبر توسّط النصارى الناطقين بالعربية والسّريانية ومن بينهم أستاذ الفارابي، يوحنّا بن حيلان (توفي في بداية ق. ٤ هـ/٩ م)[٢١]؛ والواسطة بين الفارابي والسّجستاني يحيى بن عدّي، عبر هذا الخطّ من الانتقال، إذن، حصل السجستاني على ما يعرفه عن فِلوبونُس.

يتضمّن كتاب **صوان الحكمة** فصلا عن فِلوبونُس بعنوان: يحيى النحوي الإسكندراني[٢٢]، وكتاب السجستاني عبارة عن مجموعة من المقاطع، أقوال مأثورة، نوادر وسير رتّبت في نظام تاريخي مقصود يهمّ كبار الشخصيات، وخاصّة الفلاسفة والعلماء، من زمن طاليس إلى العصر الإسلامي[٢٣]. وإن كان ما يتعلّق بالسّير هو، في الغالب، ضعيف ومخيّب للآمال، إلا أنّ الجزء المخصّص للسّيرة في الفصل الخاصّ بيحيى النحوي يتضمّن خبرين مهمّين يستحقّان أن يؤخذا كمعطين قد ينيران مسار الشارح النصراني[٢٤]، إنّهما يهمّان الظّروف التي ألّف فيها كتابي **الردّ على أرسطوطاليس والردّ على برُقلس** وما قصده المؤلف من وراء كتابة ردّه على المعلّمين الكبيرين الوثنيين؛ لذا يستحقّ هذان الخبران أن نقف عندهما في هذا السياق.

حسب مصدر يحيل عليه[٢٥] السجستاني، كتب يحيى النحوي ردوده على أرسطو وبرُقلس من أجل تهدئة غضب أهله من النّصارى عليه بسبب خوضه في شرح كتب أرسطو، ومن أجل حماية نفسه من تهديداتهم له بمختلف أنواع الاضطهاد[٢٦]. ولم يعبّر السجستاني عن أيّ رأي شخصي حول صحّة نسبة هذا الدافع ليوحنّا النحوي. وحسب مصدر آخر يحيل عليه[٢٧]، توصّل فِلوبونُس بمبلغ مجموعه ثمانية آلاف دينار[٢٨] من طرف أهل دينه جزاء له[٢٩] على تصنيفه لهذين الكتابين. لم يمرّ السّجستاني دون أن يعلّق على هذا التنقيص

مقطع مفقود من كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي في الترجمة العربية

المقصود من استقامة يحيى النحوي: أوّلا أظهر شكّه بعبارة «الله أعلم»، بعد ذلك، حاول أن يعطي تفسيرا بملاحظته أن هذا الأمر لا يجب أن يُستبدع أو يُستعظم، مادام يحيى بن خالد البرمكي أعطى أبان اللاّحقي تفاريق ما يوازن هذا المقدار على نقله **كليلة ودمنة** إلى شعر[٣٠]. ويقول، أكثر من ذلك: إنّه أمر معتاد عند الخلفاء العباسيين وأقربائهم أن يجزلوا العطاء للشعراء وغيرهم. يشترك كلا الخبرين في الرأي الذي مفاده أن فِلوبونُس لم يعبّر عن اقتناعاته الحقيقية في كتابي **الردّ على أرسطو والردّ على برُقلس**، وإنّما فعل ما فعل، حسب الأوّل، من أجل حماية نفسه، أو من أجل الربح المادي، حسب الثاني. هل هاتان القصّتان لا أساس لهما من الصّحة أم إنّهما يتضمّنان بعض الحقيقة؟ ثمّة دواع لاختيار البديل الثاني.

في سنة ٥٢٩، وهي السّنة نفسها التي أُغلقت فيها مدرسة أثينا الوثنية بأمر من جوستنيان، ألّف فِلوبونُس كتابه **الردّ على برُقلس في قدم العالم** وأعلن فيه نيّته أن يقدّم تفصيلا أكثر وأكمل لبعض أدلّته في كتاب لاحق ضدّ أرسطو[٣١]. إنّ التّزامن بين نهاية الدراسات الفلسفية الوثنية في مدرسة أثينا وشروع يوحنّا النحوي، الذي كان مدعّما بمدرسة الإسكندرية[٣٢]، في الهجوم على الكوسمولُجيا الوثنية بالردّ على برُقلس، الأب الروحي للمدرسة الأثينية، لا يمكن أن يكون أمرا اعتباطيا[٣٣]. لا ليس بإمكان مدرسة الإسكندرية أن تظلّ بمعزل عن تأثير السياسة الدينية المناهضة للوثنية التي انتهجتها الإمبراطورية التي أغلقت أبواب نظيرتها في أثينا؛ وثمّة مصدر عربي يثبت، بالفعل، أنّه بعد إغلاق مدرسة أثينا تراجع التعليم الأرسطي بالإسكندرية كثيرا[٣٤].

والذي يبدو محتملا هو أنّ الدّاعي إلى تأليف **الردّ على برُقلس في قدم العالم** كان الحاجة الملحّة لتخليص التعليم الكلاسيكي الوثني بالإسكندرية من العناصر الأكثر إزعاجا في العقيدة الوثنية، ومن ثمّة ضمان استمرار الدراسات الوثنية في الإسكندرية[٣٥]. لم تكن ثمّة فرصة أو ضرورة دعت يحيى النحوي للتعبير عن عدائه للعقيدة الوثنية قبل أحداث سنة ٥٢٩. ولأنّه لم يفعل، فهذا لا يعني أنّه كان وثنيا قبل ذلك التاريخ أو أنّ الوعي بخطورة الاختلافات القائمة بين الوثنية وديانته الخاصّة لم يكن بعدُ قد حصل لديه[٣٦]. وكان صمته، إلى حدّ ما، عن الأسئلة النقدية في الشّروحات التي كتبها قبل تاريخ ٥٢٩ متلائما مع روح الانسجام والتعايش الذي كان سائدا في مدرسة الإسكندرية، حيث كان الوثنيون والمسيحيون يدرسون معا المؤلّفات الكلاسيكية الوثنية بحبّ مشترك للفكر القديم[٣٧].

إنّ ردود فِلوبونُس على المعلّمين الوثنيين، مع أنّها لم تكن شديدة اللّهجة، شكّلت قطيعة مع تقليد مدرسة الإسكندرية؛ ولابدّ أنّها فرضتها ظروف الإجراءات الجديدة المناهضة للوثنية التي سنّتها الإمبراطورية. إنّ قصّة الضّغط الذي مارسه النصارى عليه في مصدر السجستاني نابعة من الظروف المحيطة بقرار الإمبراطورية لسنة ٥٢٩ وتأثيرها على مسيرة الشارح النصراني. أمّا القصّة الأخرى، التي استقاها السّجستاني من مصدر آخر، والتي مفادها أنّ فِلوبونُس استفاد ماديّا من كتاباته المناهضة للوثنية، فهي تشبه التّهمة التي وضعها داماسكيوس، آخر رئيس لمدرسة أثينا، ضدّ أستاذه السابق أمونيوس بن هرمياس؛ ولربّما أمكن عدّها ضمن الاتّجاه ذاته[٣٨]. إنّ الخبر الذي أورده السّجستاني حول ظروف ودواعي ردود يحيى

النحوي على أرسطو وبرُقلس، لا نجده، في حدود علمي، في مصدر عربي سابق. من الصّعب تأكيد ما إذا كان الفارابي قد تعرّض لذلك في ردّه على ردّ يحيى النحوي على أرسطو، لكن يبدو محتملا أنّه كذلك بالفعل[٣٩]. ثمّة إشارات لهذا التفسير لنوايا فِلوبونُس في المصادر العربية اللاّحقة، بعضها تابع في جزء منه لكتاب **صوان الحكمة**[٤٠]. ففي سيرة يحيى النحوي في **الفهرست** لابن النديم، الذي كان معاصرا للسجستاني، وفي **تاريخ الحكماء** لابن القفطي، ترد أيضا قصّة اضطهاده من طرف النصارى، وخاصّة في هذه الحالة، بوصفه أسقفا[٤١]. يذهب ابن القفطي أبعد من ملاحظة السجستاني، إذ يورد أمرا جزئيا لا نجده في **الفهرست** مفاده أنّ الآراء السلبية التي تكوّنت لدى يحيى النحوي في التثليث إنّما كانت نتيجة دراسته لـ«كتب الحكمة»[٤٢]. غير أنّ رواية ابن النديم وابن القفطي هي رواية إسلامية لمختلف الأحداث في حياة يحيى النحوي، وخاصّة سقوطه المتأخّر في الكفر بالتّثليث وما تبع ذلك من تحريمه؛ ومن الواضح أنّها مأخوذة عن مصدر نصراني[٤٣].

المقطع المفقود من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس**، الذي نعود إليه الآن، يرد أيضا في الفصل المعنون بـ«يحيى النحوي الإسكندراني». لا يذكر السّجستاني الكتاب الذي أخذ منه هذا المقطع، غير أنّه يمكن القول: إنّه كتاب **الردّ على أرسطوطاليس**. المقطع الذي أورده سمبليقيوس متضمّن في سلسلة من فقرات كتاب **الردّ على أرسطو** تبعا للدليل الوارد في **كتاب السماء**[٤٤]. إنّه ردّ على الدليل الخطابي التالي من كتاب **السماء**:

«جميع الناس الذين يملكون تصوّرا معيّنا لطبيعة الآلهة، وكلّ من يعتقدون بوجود الآلهة مطلقا، سواء كانوا أعاجم أو يونانيين، يتّفقون على أن ينسبوا المكان الأكثر علوّا للعلّة الإلهية the deity، لأنّهم، بالتّأكيد، يعتقدون أنّ الأزلي مرتبط بالأزلي ولا يمكن، في نظرهم، تصوّر أيّ افتراض آخر. لذا، إذا كان يوجد، بل ثمّة بالتّأكيد، شيء ما إلهي، فإنّ ما قلناه أعلاه منذ حين حول المادّة الجسمانية الأولى هو حقّ» (عن ترجمة ج. ل. ستوكس).

المقطع الذي أورده سمبليقيوس يُقرأ كما يلي:

«إذا كان جميع الناس ينسبون المكان أعلاه للعلّة الإلهية، فهذا ليس دليلا على أنّ السماء لا تفسد؛ لأنّ أولئك الذين يعتقدون أنّ الأماكن المقدّسة والمعابد مملوءة من الآلهة ويرفعون أيديهم نحوها، فإنّهم لا يفترضونها بدون بداية أو أنّها لا تفسد لكنّهم يعتبرونها فقط أمكنة أكثر ملاءمة من غيرها للإله»[٤٥].

النصّ العربي للمقطع نجده في **صوان الحكمة** مخطوطات بشير (آ) جا ٤٩٤، ٦٣ب، ١٧-٦٤آ، ١٢؛ (ب) ريت. موس.أور. ٩٠٣٣، ٥٩آ ١١-٥٩ب، ٦؛ (ك)وبرولو٩٠٢، ٨٠ب، ٢-٨١آ . ٣؛ و(م)راد مولّا ١٤٠٨، ٥٨آ، ٩-٥٨ب، ١. يرد النصّ[٤٦] كما يلي:

«وقال في فصل آخر: إنّه وإن كان جميع الناس ينسبون المكان الذي هو على الأماكن إلى العلّة الإلهية، ولهذا صاروا يرفعون[٤٧] أيديهم في وقت صلاتهم إلى السماء لأنّ مستقرّ الله في ذلك الموضع، لكن ليس ذلك دليلا[٤٨] على أنّ جميع الناس يرون أنّ السّماء لا تفسد وأنّها غير مكوّنة. وذلك أنّ الذين يشرحون بأنّهم يرون أنّ جميع العالم مكوّن، من القدماء ومن أهل زماننا، نجدهم

مقطع مفقود من كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي في الترجمة العربية

في أوقات صلاتهم يرفعون أبصارهم إلى السّماء ليس بدون[49] أولئك.

وأكثر اليونانيين والأعاجم يرون أنّ الهياكل والبيع مساكن للآلهة[50]، ويرون أنّ التماثيل والأصنام التي<....> كانت تهيّأ[51] لآلهتهم على ما يريدون. وما أظنّ[52] أنّ أحدا منهم، ممّن لم يفسد فكره الطبيعي، خطر بباله أنّ الهياكل والأصنام لا تفسد وأنّه لم يكن لكونها ابتداء.

فلهذا[53]، وإن ظنّ كثيرون من الناس أنّ العلّة الإلهية ساكنة في السماء فليس[54] ينبغي أن يظنّ أنّ ذلك دليل[55] على أنّهم يرون أيضا أنّ السماء لا تفسد وأنّها غير مكوّنة. بل ينبغي أن يروا أنّ هذا المكان أكثر استضاءة بنور الله من غيره. كما يرون أنّ مكانا أحسّ بالله من مكان غيره، وكان يعتقد من أنّ إنسانا أقرب إلى الله من إنسان غيره أو[56] يبعد[57] منه على قدر ما يسطع فيه من نور الله بحسن الصّراط والأفعال الجميلة. إذ[58] كان جميع الأشياء مملوءة من الله، ولا يمكن أن يكون شيء بتاتا خلوا من الله. وكان كلّ واحد من الأشياء يسطع فيه من نور الله على حسب تدبيره في حياته أو على حسب طبيعته».

إنّ مقارنة النّص العربي مع مقطع سمبليقيوس كفيلة بتبيان أنّ هذا الأخير، مادام يهمّه فقط ما هو جوهري في الدّليل، فإنّه لم يستشهد بمقطع فِلوبونُس كاملا. أورد فقط الجزء الثاني منه الذي يحيل فيه يحيى النحوي على اليونانيين والأعاجم، أي أولئك الذين ذكر أرسطو إجماعهم الذي هو، في نظر أرسطو، شامل للنوع الإنساني. أهمل سمبليقيوس الجزء الأوّل من المقطع الذي يتحدّث فيه فِلوبونُس عن أولئك الذين يقولون بالخلق، ومن المؤكّد أنّه يُدخل ضمنهم النصارى (أهل زماننا)، وهو صنف من النّوع الإنساني غير معروف لدى أرسطو؛ وليس ثمّة ما يدعو، في نظره، للاستشهاد بالجزء الأخير من المقطع الذي قدّم فيه يوحنا النحوي تفسيره الخاصّ للاعتقاد السائد حول ارتباط الألوهية بالسّماء. فأن لا يكون مقطع سمبليقيوس استشهادا مباشرا، وأن يكون النصّ العربي توسيعا للمقطع الأصلي، لهو أمرٌ تثبته واقعة أنّ بعض التفاصيل الواردة في الترجمة العربية التي أُهملت في مقطع سمبليقيوس تحضر، مع ذلك، في مناقشته لدليل فِلوبونُس[59].

لا يرقى المقطع أعلاه، وهو جواب عن دليل خطابي، إلى مستوى ما يتّسم به نقد فِلوبونُس لأرسطو من خاصّيات تقنيّة، لكنّه ليس أقلّ جاذبية أو أقلّ دلالة نتيجة لذلك. ينقل لنا الجزء الأخير منه، بطريقة تجيش بالعاطفة، الشعور الديني للمؤلّف بذات النّبرة الدينية التي تطفح بها صفحات كتاب **في خلق العالم** De Opificio Mundi. هنا، يعود إلى مسألة تعيين السّماء موضعا للألوهية؛ يقول: «ما العجب، إذا كان الناس يخصّون الله بأكثر الموجودات سموّا وصفاء، أي السّماء، وحين يصلّون يرفعون أيديهم إليها»[60]. يضيف بأنّه من خلال الفعل الجسماني لرفع اليدين والعينين نحو السماء، يرتفع العقل نحو الله. إنّ السماء رمز لجلالة الخالق.

ينفي يحيى النحوي التّمييز الوثني-الأرسطي بين الألوهية والسماوات الأزلية وعالم ما تحت فلك القمر الانتقالي. لكنّه ليس من الدقّة،

تماما. القول: إنّه ينفي علوية السماء[٦١]؛ فالسّماء والأرض وضعتا في نظام واحد، غير أنّ السماء تحتلّ فيه موقعا أعلى من الأرض. وما قوله بأنّ السّماء توجد في موقع أعلى من الأرض وشديدة الارتباط بالألوهية إلا جزء من موروثه النصراني. إنّ استعارة النور وفكرة أن جميع الأشياء تتلقّى الإنارة الإلهية وتفعل كذلك حسب قدرتها هي أفكار أفلاطونية محدثة، لكنّها تبدو مندمجة في تصوّره النصراني، وفكرة أنّ جميع الأشياء مملوءة بالله[٦٢] لا تتعارض مع رأي الإنجيل بأنّ كلّ الأرض مملوءة بحضرته.

ملحق (المترجم)

نورد هنا المقطع الثاني لفِلوبونُس الذي حفظه لنا السجستاني، فيما حُفظ لنا من كتابه **صوان الحكمة** في منتخبه الذي وضعه مؤلّف مجهول. يتناول هذا المقطع مفهوم القوّة الطبيعية وكيف أنّ الشّر ليس قوّة طبيعية في النفس كما ليس المرض قوّة طبيعية في البدن. غير أنّنا لا ندري من أيّ كتاب أخذه السجستاني، وإن كنّا لا نستبعد أن يكون مصدره أيضا هو كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** لمكان مناقشته أيضا لمفهوم القوّة في هذا الكتاب. يصف السجستاني أو صاحب **منتخب صوان الحكمة** هذا المقطع بالفصل ويرد كما يلي:

«في أنّه ليس في النّفس البتّة[٦٣] قوّة طبيعية للشّر، كما أنّ في الأبدان قوّة طبيعية للمرض[٦٤]، وإنّما الميل إلى الأمر الأردأ من ضعف ميل القوّة إلى ما هو أفضل: خليق أن[٦٥] يكون بأكمله قول من قال: إنّ في الأنفس[٦٦] قوّة الشّر من الأشياء القبيحة جدّا وخارجا عن الآراء القبيحة العامّية التي تُعتقد في قوام الشّر. وذلك أنّه إن كان الشّر من الأشياء الخارجة عن الطبيعة[٦٧] ليس ولا قوّة واحدة طبيعية لما هو خارج عن الطبيعة، وذلك أنّه يكون الخارج عن الطبيعة طبيعيا، فإن كان كلّ قوّة طبيعية، و[٦٨] كان كلّ ما كان خارجا عن الطبيعة فليس بطبيعي، فبيّن أنّه ليس ولا قوّة واحدة للشّر. والقياس في ذلك يجري على هذا النحو: كلّ قوّة فهي طبيعية، وليس شيء من الأشياء الخارجة عن الطبيعة طبيعيا، فليس إذن ولا قوّة واحدة لما هو خارج عن الطبيعة[٦٩]؛ وكان الشّر خارجا عن الطبيعة، فليس إذن ولا قوّة واحدة للشّر. وذلك أنّ الميل إلى الأمر الخارج عن الطبيعة أحرى بأن يكون ضعف طبيعة بأن[٧٠] يكون قوّة طبيعية. وذلك أنّه يقال إنّ فينا القوّة على أن نكون أصحّاء وعلى أن نكون مرضى. (لكن)[٧١] أمّا في الصّحة فإنّ القوّة فيها تقال بالحقيقة، وذلك أنّ الطبيعة هي علّة السلامة، وكذلك أيضا كلّ قوّة طبيعية؛ وأمّا قولنا بأنّ فينا قوّة على أن نكون مرضى فإنّ ذلك على الاستعارة، وذلك أنّه في الطبيعة قوّة تفعل المرض[٧٢]، لكن إذا ضعفت القوى[٧٣] الطبيعية التي بها تكون سلامتها، حينئذ يعرض في الميل بالمرض إلى الأمر الخارج عن الطبيعة. وكذلك النفس أيضا إذا كانت قواها الناطقة صحيحة فعلت الخير الذي هو لها طبيعي فإذا[٧٤] تكاسلت[٧٥] بإرادتها واسترخت قوّتها مالت إلى الشّر الذي هو خارج عن الطبيعة، فلا ينبغي إذن[٧٦] أن نعتقد في النفس أنّ لها قوّة طبيعية للأفعال الرديئة، فقد يجب ضرورة لذلك أيضا أن ينبذ الشر»[٧٧].

الحواشي:

١ - نشر هذا البحث سنة ١٩٦٥ باللغة الإنجليزية ضمن مواد مجلة: Journal of the American Oriental Society، عدده٨٥، ص. ٣١٨-٣٢٧. (المترجم)

- أريد أن أعبّر عن امتناني للأستاذ ف. روزنتال لما قدّمه من اقتراحات وانتقادات مفيدة، ولكونه وضع، بصدر رحب، في متناول يدي نسخة من مخطوط مراد مولا ١٤٠٨ وميكروفيلم من مخطوط فاتح ٣٢٢٢ ومخطوط نات. ليب لمحمد سومر أ ٨. أنا مدين أيضا للمشرفين على خزانات متحف بريطانيا والسليماني باستانبول الذين أمدّوني بميكروفيلم المخطوطات التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة. (المؤلّف)

٢ - الأستاذ جويل ل. كرايمر يزاول بجامعة شيكاغو قبل أن يتقاعد في سنة ٢٠٠٣. تركّزت اهتماماته العلمية حول الفكر الفلسفي الوسيطي، وخصوصا اليهودي منه والإسلامي. نشر عدّة أبحاث هامّة نذكر منها: الفلسفة في عصر النهضة الإسلامية(١٩٨٦)؛ النّزعة الإنسانية في عصر النّهضة الإسلامية (١٩٩٦)؛ آفاق حول ابن ميمون: دراسات فلسفية وتاريخية.. وغيرها. (المترجم)

٣ - البيهقي، تتمّة صوان الحكمة، تح. رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤، ص. ٤٧.

٤ - ليحيى النحوي حضور كبير في الفكر الإسلامي، سواء أكان لدى الفلاسفة أم المتكلّمين، وقبول لأفكاره (لدى المتكلمين والفلاسفة غير المشائيين عموما) أو ردٌّ لها (من لدن المشّائيين) كما أشرنا إلى ذلك في التقديم، غير أنّه لم يتمّ الكشف عن أوجه هذا الحضور ومواطنه وقيمته؛ وهي المهمّة التي نهضنا للقيام بها في مشروع عمل قيد الإنجاز. (المترجم)

٥ - انظر يوحنّا فلوبونُس في:

In Aristotelis Physicorum, ed. H. Vitelli, Commentaria Aristotelem

Graeca(GAG), XVI, Berlin, 1887, Praefatio, p. vii.

عن دراسة كتاب شرح الفيزياء في مدرسة اليعقوبي، يحيى بن عدي (ت.٣٦٣/٩٧٤)؛ انظر:

G. Graf, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur(GCAL)(Studi e Testi, No. 133), II, Citta del Vaticano, 1974, pp. 233-24; and C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, Weimar and Leiden, 1898-1949, I, p. 207, suppl., I, p. 370),

انظر:

S. M. Stern, 'Ibn al-Samh, 'Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS), 1956, pp. 31-41;

وابن القفطي، تاريخ الحكماء، نشره أ. مولر وج. ليبيرت، لايبزيك، ١٩٠٣، ص. ٣٩،١٦-٢١ و٢٤٥، ٤-٦.

انظر أيضا:

S. Pines, 'Un précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus', Isis, XLIV(1953), pp. 247-251.

يفترض بنيس بأنّ نظرية القوّة الحيوية الدافعة لحركة المقذوفات، التي عرفها العرب عبر شرح الفيزياء لفلوبونُس، قد تكون راجعة في جزء منها إلى مقطع من شرح المقالة الثامنة المفقودة بالنسبة إلينا (نفسه، ص.٢٥١، ٢٢).

٦. عن النصّ في الترجمة العربية لكتاب برُقلس في قدم العالم التي أنجزها إسحاق بن حنين، انظر ع. بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة، ١٩٥٥، ص. ٣٤-٤٢. انظر أيضا حول معرفة العرب عن هذا الكتاب، بدوي، نفسه، المقدّمة، ص. ٣٠-٣٦؛ وج. قنواتي، «مقطع مفقود من كتاب قدم العالم لبرُقلس»، ضمن: أمشاج من الفلسفة اليونانية مهداة لـ دياس Mgr. Diès ، باريس، ١٩٥٦، ص. ٢١-٢٣. الحجّة الأولى لبرُقلس المفقودة في المخطوط الذي اعتمد عليه رابه Rabe في نشرته لكتاب فلوبونُس في الردّ على برُقلس في قدم العالم (لايبزيغ، ١٨٩٩)، ترجمها قنواتي في المقال المذكور، ص. ٢٣-٢٥. ثمّة ترجمة أخرى، ربّما أقدم، إلى العربية لكتاب برُقلس، انظر: F. Rosenthal, 'From Arabic Books and Manuscripts VII, 'JAOS, LXXXI(1961), pp. 9-10.

٧. حفظ لنا سمبليقيوس شذرات فقط من هذا الكتاب في سياق مناقشته لأفكار فلوبونُس في كتابي السماء والفيزياء. وقد جمع هذه الشذرات وترجمها إلى الإنجليزية كريستيان وايلدبرغ Christian Wildberg، إلى جانب بعض الشذرات التي حفظها لنا الفارابي في رسالته في الردّ على يحيى النحوي، علاوة على هذا المقطع الذي أورده السّجستاني وبعض المقاطع الأخرى. (المترجم)

٨. العنوان الكامل لهذا العمل هو:

Pròs Aristotélēn peri tēs toû kósmou aidiótētos.

انظر فِلوبونُس، الردّ على برُقلس في قدم العالم، نشرة رابه، ص. ٢٥٨، ٢٤-٢٥، و:

Gudeman, S. V. 'Joannes' (21), Pauly-Wissowa, Real-enzyklopädie, IX, 2, 1916, col. 1798.

٩. انظر مادّة «أبو سليمان» ضمن: **موسوعة الإسلام**، ط. ٢، II، ص. ١٥١؛ وبروكلمان، مقال مذكور GAL) I)، ص. ٢١٣؛ ملحق، I ، ص. ٣٧٧. كتاب **صوان الحكمة** الأصلي الذي ألّفه السجستاني مفقود. النسخة التي تحتوي على مقطعنا، وهي تحمل عنوان **منتخب صوان الحكمة**، حرّرت من طرف ناشر مغمور ربّما في القرن الثالث عشر الميلادي. تاريخ هذه النسخة هو سنة ٥٦٥/ ١١٦٩-٧٠، وهي السنّة التي توفّي فيها علي بن زيد البيهقي (**موسوعة الإسلام** (بالإنجليزية)، ط. ٢، ج. ٢، ص. ١١٣١-١١٣٢؛ GAL، ج. ١، ص. ٣٢٤؛ ملحق، ج. ١، ص. ٥٥٧-٥٥٨)، وكتابه **تتمّة صوان الحكمة** كان معروفا لدى ناسخ المنتخب، وكان تاريخ نسخه في سنة ٦٣٩/١٢٤١-٤٢، وهو تاريخ أقدم مخطوط، مراد مولّا ١٤٠٨، الذي يحتمل أن يكون هو ناسخ الكتاب، انظر:

M. Plessner, 'Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte I,' Islamica, IV(1931), pp. 534-538, esp. 537 ; and Dunlop, 'Bibliographical Materials from the Siwan al-hikma', JRAS, 1957, p. 84.

(يستدرك كرايمر في العدد الموالي من المجلّة التي نشر فيها مقاله هذا فينبّه، ضمن إضافات وتصحيحات لبعض ما ورد في هذا البحث، إلى أنّ فحص المخطوطات الثلاثة الأخرى يكشف عن عدم تماسك الدليل الذي بنى عليه بليستر اقتراحه ذاك؛ انظر:

J. L. Kraemer, 'Additions and Corrections : A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation', in Journal of the American Oriental Society, Vol. 86, N°1(jan-Mar., 1966), 65.(المترجم)

يجب أن نسجّل أيضا أنّ ناسخ كتاب **منتخب صوان الحكمة** كان يعرف محمد بن أيوب الطبري (انظر مخطوط مراد مولّا ١٤٠٨، ورقة ٦٠ب) الذي حرّر في سنة ٦٣٢/١٢٣٤ (بروكلمان، مقال مذكور GAL، ملحق، ج. ١، ص. ٨٥٩).

ثمّة نسخة أخرى لكتاب **صوان الحكمة**، تحمل عنوان **مختصر صوان الحكمة** لصاحبها عمر بن سهلان الساوي، الذي كان لا يزال على قيد الحياة في سنة ٥٤٠/ ١١٤٥ تقريبا (بروكلمان، GAL، ملحق ج١، ص. ٨٣٠)، حفظ لنا في مخطوط فاتح ٣٢٢٢ (انظر روزنتال، «من الكتب والمخطوطات العربية ٦»، (بالانجليزية) مجلة JAOS، عدد١٩٥٦ (LXXVI)، ص. ٢٩، لا تتضمّن هذه النسخة المقطع الذي نحن بصدده ولا أيّة مادّة أخرى حول فِلوبونُس، غير أنّ الساوي، كما يذكر هو نفسه، اهتمّ بانتقاء الآراء المأثورة، لذا، فإهماله مفهوم. ليس ثمّة داع للاعتقاد أنّ هذا المقطع من إضافة الناسخ المجهول لكتاب **منتخب صوان الحكمة**. إنّ الاهتمام الكبير بفِلوبونُس من طرف يحيى بن عدي الذي كان أستاذ السجستاني ومدرسه لهو أمر يدعّم فرضية احتواء الكتاب الأصلي **صوان الحكمة** على مادّة فِلوبونُس.

١٠. نشره:

I. L. Heiberg, CAG, VII, Berlin, 1894, p. 141, 14-19.

١١. انظر: إ. إفرارد، «المعتقدات الدينية ليوحنّا فيلوبون وتاريخ شرحه على كتاب الآثار العلوية» (بالفرنسية)، **مجلة الأكاديمية الملكية البلجيكية** (قسم الآداب والعلوم الأخلاقية والسياسية)، السلسلة ٥، عدد٣٩ (١٩٥٣)، ص. ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨، و٣٥٧.

١٢. انظر نشرة رابه Rabe، المقدّمة، ص. ١٢، هامش ص. ٣٣٧، وGudeman, Pauly-Wissowa, cols. 1768 and 1789.

١٣ - أنا مدين، في هذه الملاحظة وبقية هذه الفقرة، لـ: س. سامبورسكي Sambursky ، في كتابه **العالم الفيزيائي في العصر القديم المتأخر** (بالإنجليزية)، لندن، ١٩٦٢، فصل ٦، خاصّة ص. ١٥٧.

١٤ - كشف الباحث إرنست مودي في البحث الجيّد الذي أنجزه حول أصول فيزياء جاليلي تحت عنوان «جاليلي وابن باجة، ديناميكا تجربة البرج المائل» على أنّ قانون سقوط الأجسام كما صاغه جاليلي في صورته الأولى في حواره البيتزي إنّما يجد أصوله ليس فقط عند ابن باجة في بداية القرن الثاني عشر، بل أكثر من ذلك يعود إلى فِلوبونُس في القرن السادس. وقد نشر مودي بحثه سنة ١٩٥١ في جزئين بمجلة Journal of the History of Ideas. (المترجم)

١٥ - انظر فهرس الأعلام، مادّة «يوحنّا فِلوبونوس» ضمن:

Simplicius, In Aristotelis Physicorum, ed. H. Diels, CAG, X, Berlin, 1895, pp. 1447-1448; and in In DE caelo, p. 771.

والقول الآتي لجودمان:

«Ausser bei Simplicius scheint die Schrift keine Spuren Hinterlassen zu haben,es kommen fur ihre ilwaige Reconstruktion daher nur dessen Kommentare in Phys,und de caelo in betrucht» (Pauly-Wissowa, col. 1789, 62-66),

لم يأخذ بعين الاعتبار المادّة العربية.

١٦ - علاوة على كون الكتاب يذكره المؤرّخون العرب ضمن مؤلّفات فِلوبونُس (رغم أن لا أحد منهم أكّد ترجمته إلى العربية) إلا أنّ حضوره القويّ لدى فلاسفة الإسلام سواء المشّائيون منهم الذين ذبّوا للردّ عليه (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة وابن رشد) أم غير المشّائيين كأبي حامد الذي يبدو أنّه كرّر الكثير من أفكار الكتاب دون أن يشير إليه، كلّ هذا يؤكّد أنّهم كانوا على اطّلاع به وبغيره من مؤلّفات يحيى النحوي التي كانت متداولة وأثارت الكثير من الجدال. (المترجم)

١٧ - ابن النديم، **كتاب الفهرست**، نشرة ج. فلوجل، ليبزيغ، ١٨٧١-١٨٧٢، ج. ١، ص. ٢٥٤، ٢٥-٢٦ (ذكره ر .فالزر في مقاله: «دراسات جديدة عن الكندي»، ضمن كتاب: (Greek into Arabic, Cambridge, Mass, 1962, p. 191 ; ابن القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص. ٣٥٦، ٦-٧؛ وابن أبي أصيبعة (IAU)، **عيون الأنباء**، نشره أ. موللر، القاهرة-كونيكشرك، ١٨٨٢-١٨٨٤، ج١، ص. ١٠٥، ٢٩-٣٠. تحتوي دراسة فالزر عن الكندي على جانب مهمّ حول تأثير فِلوبونُس في الفلاسفة العرب (نفسه، ص. ١٩٠-١٩٦؛ وانظر ص. ١٩٢-١٩٣ وفيها ترد إحالات على كتاب الردّ **على أرسطوطاليس**). ومن المحتمل أنّ معرفة العرب بكتاب **الردّ على أرسطوطاليس** قد اعتمدت على ملخّص لأهمّ قضاياه وليس على الكتاب نفسه (انظر تعليق فالزر، نفسه، ص. ١٩١).

١٨ - انظر:

S. Pines, « A Tenth Century Philosophical Correspondence », proceeding of the Amercican Academy of Jewish Research, XXIV (1955), pp. 114-115.

أثار سؤال المراسل، ابن أبي سعيد، المبدأ الأرسطي (Physica, VIII,10, 266a 250) القائل بأنّ قوّة لامتناهية لا يمكن أن تكمن في جرم متناه. مفاد اعتراضه أنّ أرسطو اعتبر القوّة الكامنة في الجرم السماوي، الذي هو متناه، قوّة لا متناهية. لذا، تبعا لهذا المبدأ يجب اعتبارها قوّة متناهية. يطلب من ابن عدّي أن يفسّر له كيف يمكن لأرسطو تفادي اعتبار قوّة الأجرام السماوية كقوّة متناهية والأجرام السماوية نفسها كموضوع للكون والفساد؟ يجيبه ابن عدّي بأنّ «شكّا مماثلا لما أثاره أبو سعيد نجده عند يوحنّا فِلوبونُس (يحيى النحوي) في الرسالة التي غلط أو غالط فيها» (بنيس، نفسه، ص. ١١٥). يفترض بنيس (نفسه، هامش٥٧) بأنّ ابن عدّي قد يكون تأثّر، في ذلك النقد الحادّ الذي وجّهه فِلوبونُس لنظرية أزلية العالم، بكتاب **شرح الفيزياء** لفِلوبونُس. غير أنّ ما هو أكثر احتمالا هو أنّه تأثّر بكتاب الردّ **على أرسطوطاليس** وأنّه يحيل على مقطع منه. ثمّة عوامل أخرى يمكن إضافتها: ١) يذكر ابن عدّي رسالة وليس شرحا لفِلوبونُس. ٢) وإن كان **شرح الفيزياء** يتضمّن بعض الاعتراضات على أرسطو (انظر إفرارد، نفسه، ص. ٣٥٢-٣٥٣)، إلاّ أنّه ليس ثمّة بداهة حول وجود نقد موسّع لنظرية أزلية العالم في ذلك العمل. ٣) نملك نصّا من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس**، يحتمل جدّا أنّه من الكتاب السادس، الذي يحمل على موضوعات من **كتاب الفيزياء** (انظر سمبليقيوس، كتاب الفيزياء، ص.١١١٧، ١٥-١١١٨،٩)، يرد فيه اعتراض شبيه جدّا بالاعتراض الذي أثاره أبو سعيد (انظر سمبليقيوس، **كتاب الفيزياء**، ص. ١٣٢٧، ١٣-١٩؛ **وكتاب السماء**، ص. ٧٩، ٢-٨). ٤) إنّ معنى عبارة «التي غلط أو غالط فيها» يمكن أن تفهم في ضوء ما قيل في بعض المصادر العربية، من ضمنها كتاب **صوان الحكمة**، على أنّها تكشف عن قصد فِلوبونُس من تأليف كتاب **الردّ على أرسطو** (انظر فيما يأتي ص.٢٢٧، وهامش ٢٧). (يقترح الأستاذ روزنتال أن «غالط» التي ترجمها بنيس بـ"led astary" (قاد إلى الغلط)، يمكن أيضا ترجمتها بـ«حاول أن يقود غيره إلى الغلط» أو، ربّما، «استعمل أدلّة سوفسطائية» (مغالطة=سفسطة، أدلّة سوفسطائية)، مع إعطاء معنى سليم للفظ «أو»). (المؤلّف)

ولأنّ كرايمر لم يطّلع على رسالة الفارابي **في الردّ على يحيى النحوي فيما ردّ به على أرسطو** التي لم تكن قد نشرت بعد في السّنة التي كتب فيها هذا العمل، كما لم يطّلع على مقالة «في معاني السابعة والثامنة» التي

يستعيد فيها ابن باجة حرفيا عبارة أبي نصر وينسبها له صراحة، فإنّه قد فات عليه أنّ يحيى بن عدّي إنّما يكرّر هنا عبارة أستاذه الفارابي. يكرّر هذا الأخير غير ما مرّة في الرسالة المذكورة عبارة «إمّا غفلة وإما تعمّدا» في سياق الحديث عن طريقة تعامل فِلوبونُس مع أدلّة أرسطو، إذ ينزعها، في نظر أبي نصر، من سياقاتها ولا يلتزم بما تقتضيه من مقدّمات وشرائط سابقة. إنّ معنى الغلط أو المغالطة حاضر في قول الفارابي الآنف خاصّة حين يضيف موضّحا: «إمّا غفلة وإمّا تعمّدا على الجهة التي يستعملها مستعمل السوفسطائية». هذا علاوة على كون شهادة ابن باجة تؤكّد، صراحة، ورود عبارة «غلط أو غالط» لدى الفارابي وقد يكون مصدرها كتاب **الموجودات المتغيّرة** المفقود الذي يحيل عليه ابن باجة وابن رشد. ولا يخفى مدى تأثّر ابن باجة بالمعلّم الثاني ومدى اطّلاعه على نصوصه. يقول ابن باجة في «معاني السابعة والثامنة»: «وأمّا ما قاله يحيى النحوي في مناقضة أرسطو فهو، على ما يقوله أبو نصر، غلط فاحش أو مغالطة قبيحة...»، ونجده يستعيد عبارة الفارابي الأخرى بقوله:«[...] وهذه فقد أغفلها يحيى النحوي أو تغافل عنها»؛ نشر هذه المقالة ماجد فخري ملحقة بكتاب ابن باجة، **شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس**، بيروت: دار النهار، ١٩٧٣، ص. ١٤١-١٤٢ (الإحالة ١) وص. ١٤٥ (الإحالة ٢). (المترجم)

١٩ - عن ابن سوار، انظر كراف، GCAL، ج. ٢، ص. ١٥٦-١٥٧؛ بروكلمان، GAL، ملحق ج. ١، ص. ٣٧٨؛ وب. لوين، «مفهوم المحدث في علم الكلام والفلسفة» (بالفرنسية) Orientalia Succana، عدد٣، (١٩٥٤)، ص. ٨٤، ١. رسالة ابن سوار نشرها ع. بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، ص. ٢٤٣-٢٤٧. يرد النصّ في كتاب **الردّ على أرسطو** في ص. ٢٤٦، ١٢-١٤. حدّد موقعها لوين بشكل صحيح (نفسه، ص. ٨٦). نشر لوين الرسالة، قبل أن تظهر نشرة بدوي، اعتمادا على مخطوط راجب باشا ١٤٦٣، ٤٧ أ-٤٨ ب (نفسه، ص. ٨٨-٩٣). يورد ابن رشد دليل يحيى النحوي نفسه في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**، نشره م. بويج، بيروت: ١٩٤٨، ص. ١٦٢٨، ١٠-١٥.

٢٠ - انظر IAU، ج. ٢، ص. ١٣٩، ٧-٨؛ شتاينشنيدر، الفارابي (بالألمانية)،

Alfarabius, des Arabishen Philosophen Leben und Schriften, Memoires de l'academie Imperiale des Sciences de St. Petersbourg, 7th Series, XIII, 4(1869), pp.134 and 162; and idem, Die Arabischen Ubersetzungen aus dem Griechischen, Graz, 1960 (reprint), p. 105.

٢١ - انظر م. مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد»، (بالألمانية)، Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (phil. hist. Kl), Berlin, 1930, pp. ٣٨٩-٤٢٩، وخاصّة ص. ٣٩٤،٤٠٥، و٤١٤. (المؤلّف)

وقد نقل المرحوم ع. بدوي هذا البحث إلى العربية، نشره ضمن كتاب **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. (المترجم)

٢٢ - نجد المقابل اليوناني لهذا العنوان في الطريقة التي يحضر بها الاسم في أفضل وأقدم مخطوطات الشروح، viz., Ioánnès ho Grammatikós Alexandreús (انظر، ب. تانيري، «المرحلة الأخيرة من الفلسفة اليونانية» (بالفرنسية)، المجلة الفلسفية (بالفرنسية)، XLII (١٨٩٢)، ص. ٢٧٣). انظر أيضا سويداس Suidas Lexicon، نشرة أ. أدلر، ٢، ليبزيك، ١٩٣١، ص. ٦٤٩(٤٦٤). ١٥: Ioánnès, grammatikós, Alexandreús, ho epikletheis Philoponos. اسم فِلوبونُس عرف أيضا عند المؤلّفين العرب وتحت أسماء مختلفة: مثل «الحريص» عند المسعودي، **التنبيه والإشراف**، نشرة الصاوي، القاهرة، ١٣٥٧/١٩٣٨، ص. ١١، ٢٠، ترجمه إلى الفرنسية كارا ديفو تحت عنوان: le livre de l'avertissement et de la révision (colllection d'ouvrages Orientaux de la societé Asiatique) Paris, 1897, p. 18 ؛ «محبّ التعب» عند البيهقي، **التتمة**، ص. ٢٤؛ و«المجتهد» عند ابن أبي أصيبعة، **العيون**، ١، ص. ١٠٤، ٣١. (المؤلّف)

اشتهر فِلوبونُس لدى المسلمين أكثر باسم يحيى أو يوحنّا النحوي وهو ترجمة للقبه اليوناني Gramatikós. (بل ويرد عند ابن العبري (وهو مسيحي) أيضا بهذا الاسم كما هو أي غراماتيكوس)، لكنهم عرفوه أيضا بالاسم اليوناني كما هو أي «فِلوبونُس» (يذكره ابن أبي أصيبعة) إلى جانب ألقاب أخرى بعضها صحيح كـ«الإسكندراني» أو «المصري» أو «المحبّ للتعب» أو «المجتهد» وكثير منها غير صحيح نذكر منها «بطرك الإسكندرية»، «ثامسطيوس» (تجدهما عند ابن القفطي)، «أوتوشيوس»،

«الإسكلاني» (عند ابن أبي أصيبعة). وعن السجستاني ينقل البيهقي والشهرزوري يحيى النحوي البطريق ويحيى الديلمي.. وهي كلّها ألقاب خاطئة تكشف عن مدى الخلط الذي وقع فيه المؤرّخون العرب حول هوية صاحبنا والعصر الذي عاش فيه. وتحضر هذه الأخطاء، أيضا، لدى كثير من المؤرّخين المعاصرين؛ وقد درسنا هذا الموضوع بتفصيل في دراسة سوف تنشر قريبا. (المترجم)

٢٣ - انظر لائحة المؤلّفين في عصر ما قبل الإسلام في كتاب **منتخب صوان الحكمة** عند روزنتال، Das Fortleben der Antike im islam (Die Bibliothek des Morgenlandes), 59-Zurich and Stuttgart . 1965, pp. 57. فصول كتاب **منتخب صوان الحكمة** هي، افتراضيا، نفسها مع استثناء إسقاط الكثير منها. الإضافة الوحيدة الدالّة هي الفصل المخصّص للفارابي (مخطوط فاتح ٣٢٢٢، ورقة ١٤٩أ).

٢٤ - مخطوط مراد مولاّ ١٤٠٨، ١٥٧أ، ٢٠-٥٧ ب، ١١. هذا المقطع من الفصل ترجمه دانلوب، م. م.، ص. ٨٦، بدون تعليق إضافي. لم يعتمد عليه مايرهوف في دراسته المهمّة، 'Joannes Grammatikos (Philoponos) von Alexandren und die arabische Medizin,' Mitteilunge des Deutschen Instituts Für ägyptische 21-Altertumskande in Kairo, II (1932), pp. 1. يحيل على نصّ البيهقي، التتمّة، ص.٢٣-٢٤، الذي يعتمد، في جزء من قوله، عليه (نفسه، ص. ٧-٨).

٢٥ - لم نقف في الفصل الخاصّ بيحيى النحوي في كتاب **منتخب صوان الحكمة**، في مخطوط مراد مولاّ ولا في نشرة بدوي، على أيّة إحالة للسجستاني بهذا الصدد. (المترجم)

٢٦ - نقرأ في كتاب **منتخب صوان الحكمة ما يلي**: «وكان نصرانيا. فنقم عليه النصارى خوضه في شرح كتب الحكيم أرسطوطاليس، المنطقية والطبيعية منها خصوصا. وهمّوا في بابه بأنواع من الاضطهاد له، إلى أن أظهر لهم مخالفته في أصوله. وتفادى منهم بعمل كتابه الذي يردّ فيه على الحكيم وينقض مذاهبه، وبالكتاب الذي عمل **في الردّ على برُقلس**»؛ **منتخب صوان الحكمة**، نشره ع. بدوي، طهران ١٩٧٤، ص. ٢٧٦؛ مخطوط مراد مولاّ ورقة ٥٨ أ. (المترجم)

٢٧ - يقول السجستاني: «وقد حكي في بعض الكتب أنّه وصل إليه من جهتهم، جزاء له على ما صنّفه من هذين الكتابين، ضعف عشرة آلاف دينار..»؛ نفسه، ص. ٢٧٦-٢٧٧؛ مخطوط مراد مولاّ ورقة ٥٨ أ. (المترجم)

٢٨ - في **منتخب صوان الحكمة**: ضعف عشرة آلاف دينار. في العدد الموالي من المجلّة التي نشر فيها هذا البحث يستدرك كرايمر فيصحّح بقوله إنّ ما ورد في صوان الحكمة هو «ما يعادل عشرة آلاف دينار»؛ انظر:

J. L. Kraemer, 'Additions and Corrections: A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation', in Journal of the American Oriental Society, Vol. 86, N°1(jan-Mar., 1966), 65.(المترجم)

٢٩ - «جزاء له»: مخطوط بشير آغا٤٩٤، ٦٣أ؛ بريت. موس. أور٩٠٣٣،٥٨أ؛ وكوبرولو٩٠٢،٧٩ب. غير أنّه يمكن أن تقرأ أيضا في مخطوط مراد مولاّ ١٤٠٨ «جزالة» (وفرة، كمّية كبيرة).

٣٠ - انظر بروكلمان، GAL، ملحق، ١، ص. ٢٣٩.

٣١ - أعلن فِلوبونُس عن نيّته الردّ على أرسطو في عمل مستقل في كتاب **الردّ على برُقلس في قدم العالم**: De aeterni-19; 258,-23; 16-tate mundi contra proclum, pp. 9, 22 21(see Guedman, Pauly-Wissowa,-26; and 483, 18-24 .(col. 1798; and Evrard, op. cit, p. 301

٣٢ - هل كان فِلوبونُس بالفعل مدعّما بمدرسة الإسكندرية في مشروعه النقدي لأرسطو وبرُقلس؟ نشكّ في ذلك لأنّه يبدو أنّه كان مهمّشا وغير مرغوب فيه من طرف المدرسة الرسمية، إذ رغم العمق الفلسفي لكتاباته فهو لم يتولّ أبدا كرسي الفلسفة في الإسكندرية. ولا نشكّ كثيرا في كون الأمر راجع إلى مناهضته للتقاليد الفلسفية الرسمية التي كانت مرنة في محاولاتها لتقريب الدراسات الفلسفية ذات الطابع الوثني بتعاليم المسيحية. (المترجم)

٣٣ - مايرهوف، «نهاية مدرسة الإسكندرية حسب بعض المؤلّفين العرب» (بالفرنسية) ضمن: **مجلة المعهد المصري**، ١٥ (١٩٣٣)، ص. ١١٢. يلاحظ هذا التزامن، لكنه يرى بأنّه كان محض صدفة. كشف عن نظرية ارتباط تأليف كتاب الردّ على برُقلس بإغلاق مدرسة أثينا، بشكل مستقلّ، كلّ من إفرارد، مقال مذكور، ص. ٣٧٥، وه. د. سافري، «المسيحي يوحنّا فيلوبون واستمرار مدرسة الإسكندرية في القرن السادس» (بالفرنسية) **مجلة الدراسات اليونانية**، ١، عدد ١٧ (١٩٥٤)، ص.٤٠٧، مع اختلاف تفسيرهما لدافع فِلوبونُس.

٣٥ - المصدر العربي هو مقطع من كتاب مفقود للفارابي **في ظهور الفلسفة** الذي أحيل عليه في IAU, II, p. 135. ترجم أوّلا من طرف شتانشنيدر، الفارابي، (بالألمانية) ص. ٨٦. وقد بيّن أهمّيته مايرهوف في مقالتين: **من الإسكندرية إلى بغداد**، ص. ٢٩٤، ثمّ «نهاية مدرسة الإسكندرية» (بالفرنسية)، ص. ١١٤. (المؤلّف)

يقول الفارابي في هذا المقطع: «فصار التعليم في موضعين. وجرى الأمر على ذلك، إلى أن جاءت النصرانية وبطل التعليم من رومية، وبقي بالإسكندرية. ثمّ نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة، وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل، فرأوا أن يعلّم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يعلّم ما بعده لأنّهم رأوا أنّ في ذلك ضررا على النصرانية، وأنّ فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم. فبقي الظّاهر من التعليم هذا المقدار، وما ينظر فيه من الباقي مستور، حتّى كان الإسلام بعده بمدّة طويلة»؛ أورده مايرهوف في مقاله «من الإسكندرية إلى بغداد»، ترجمه بدوي ضمن: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. ٤، ١٩٨٢، ص. ٤٤. (المترجم)

٣٦ - انظر سافري في مقاله المذكور، حيث يفترض أنّ ردّ فِلوبونُس على برُقلس كان مبرمجا بالنسبة لمدرسة الإسكندرية وأنّه كان نوعا من إشهار الإيمان الذي بفضله استمرّت المدرسة وتجاوزت ما وقع لمدرسة أثينا:
«la tourmente qui emporta l'école d'Athènes» (المؤلّف)

لكنّ السؤال التالي يظلّ دائما مطروحا: ما هي المنزلة الحقيقية التي كان يحتلّها يحيى النحوي في مدرسة الإسكندرية؟ (المترجم)

٣٧ - تعكس الشروحات التي كتبها فِلوبونُس قبل سنة ٥٢٩ التدريس الوثني وتتضمّن عبارات وثنية (انظر: P. Tannery, op. cit., p. 247؛ و Gudman, Pauly Wsowa, cols. 1769-1770). هذا الأمر لا يجعلنا نعتقد، مع ذلك أنّه كان وثنيا في وقت ما وأنّه فقط بعد ذلك بكثير (قبل سنة ٥٢٩) اعتنق المسيحية كما افترض ذلك كودمان (Gudman, Pauly-Wissowa, col. 1769)، وقبلها كثير من الدارسين (انظر إفرارد، نفسه، ص.٢٠٢، ٢). هذا الرأي اختبره على أسس جيّدة إفرارد، نفسه، ص.٣٤٦-٣٤٧ و٣٥٥، وسافري، نفسه، ص. ٤٠٢ (غير أنّ سامبورسكي، نفسه، ص. ١٥٥، يرى بأنّ الأدلّة، في الجانبين، لا تقود إلى نتيجة). يجب أن نسجل أن الشروحات كتبت، كما تبيّن عناوينها، ek tôn sunoùsiôn Amoniou toû Hermeieu (انظر م. ريتشارد، Byzantion, XX (1950), p. 193) «Apò phônês»،». ليس ثمّة مبرّر للقول: إنّ فِلوبونُس صار أكثر وعيا وحماسا للفارق بين الوثنية وديانته الخاصّة في سنة ٥٢٩ كما يدافع عن ذلك إفرارد (نفسه، ص. ٣٥٧).

٣٨ - عن هذا الطابع من التعليم في مدرسة الإسكندرية واختلافه عن مدرسة أثينا الأكثر تشدّدا وتحمّسا للوثنية، انظر بالخصوص:

K. Praechter, "Christlichneuplatonische Beziehungen," Byzantinische Zeitschrift, XXI (1912), p. 1.

٣٩ - داماسكيوس، وهو واحد من الأساتذة الذين لجؤوا إلى بلاد فارس بعد إغلاق مدرسة أثينا، في مقطع من كتابه **حياة إيسادور** الذي أورده فوتيوس Photius (Bibliotheca, 14-ed. I. Bekker, Berlin, 1824, p.352a, 11)، يتّهم أمونيوس بعقده اتّفاقية (homologia: قد تعني الكلمة أيضا «تنازل، خضوع») مع الشخص الذي كان يحتلّ منصب أسقف الإيمان السائد الخالي من الطمع في كسب الربح. انتبه لهذا المقطع تانيري (نفسه، ص. ٢٧٦) الذي افترض أنّ ما قد يكون متضمّنا في الاتّفاقية هو أحرى أن يكون حالة دعم للمدرسة وأنّه قد يكون استلزم من طرف أمونيوس بعض التوافقات العقائدية لجعل التعليم بالمدرسة مستساغا أكثر لدى الطلبة المسيحيين. يبدو محتملا أنّ إشاعة السخاء التي وضعت عن فِلوبونُس كنتيجة لهذه المحاولات الأدبية تجد أصلها في وضعية مماثلة. قد تكون نشأت عن دوائر فلسفية وثنية، مثلما لدى داماسكيوس، الذي عارض التنازل ومن المؤكّد أنّه استاء للهجوم على الحكماء الوثنيين. إنّ العداء العنيف تجاه فِلوبونُس الذي أبان عنه سمبليقيوس، رفيق داماسكيوس في المنفى، قد يرجع إلى الأصول نفسها، عن محاولات تفسير لهجة القدح لدى سمبليقيوس، انظر:

Gudeman, Pauly-Wissowa, cols. 1766-1767; and Praechter, s.v. 'Simplikios' (10), Pauly-wissowa, 2, III, 1929, col. 204.

٤٠ - إنّه كذلك بالفعل؛ يقول الفارابي في رسالته في **الردّ على يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس** التي لم تكن قد نشرت حينما أنجز كرايمر هذا البحث: «[...] ثمّ يستعمل <أي يحيى النحوي> في كثير من معارضاته وفي

كثير ممّا يروم أن يتخلّص به من شكوك أن يشكّك فيها على نفسه الآراء الموضوعة في الملل. وما يلزم عنها. ويستبعد أن لا يكون وقف على ما عليه تلك الآراء من البعد عن طباع الأمور. فلذلك قد يمكن أن يظنّ به أنّه يقصد بما يفعله من مناقضة أرسطوطاليس إمّا نصرة ما وضع في ملّته من أمر العالم أو أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملّته ورضى رؤسائهم حتّى لا يناله من ذلك ما نال سقراط»؛

Muhsin Mahdi, 'The Arabic Text of Al-Farabi's against John the Grammarian', in: Medieval and Middle Eastern Studies, in honor of Aziz Suryal Atiya, edited by Sami Hanna, ed. Brill, leiden, 1972, pp. 276-277.

أو ضمن: بدوي، **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، دار الأندلس، ط. ٢، ١٩٨٠، ص. ١١١. (المترجم)

٤١ - انظر البيهقي، **التتمّة**، ص. ٢٤،٥-١١، الذي يقول بأنّ يحيى النحوي ردّ على أفلاطون وأرسطو عندما هدّده النصارى بالقتل. يستشهد البيهقي بعبارة أبي علي (ابن سينا): «هو يحيى النحوي المموّه على النصارى». أساء مايرهوف فهم هذه العبارة ('...Joannes Grammatikos und die arabische Medizin'. ص. 8) الذي ترجمها، '(Das Bild des) Jooannes Grammatikos ist bei den) Christen enstellt' (مموّه)». الشهرزوري، الذي يأخذ عن **صوان الحكمة** وعن التتمّة في الفصل الذي خصّصه ليحيى النحوي في كتابه **روضة الأفراح**، فهمها بشكل صحيح على أنّها تعني أنّ يحيى النحوي قد موّه على النصارى بتصنيفه للكتابين عندما هدّدوه بالقتل (**روضة الأفراح**، مخطوط راجب باشا، ٩٩٠، ورقة ٢١٨ أ). كلمة «مموّه» قد تعني أيضا «يستعمل أدلّة سوفسطائية» (انظر:

M.Klamroth,«Eber die Auszuge aus griechischen schriftstellern bei al Jaqubi, » Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, XLI (1887), p. 433 ; and cf.

أوردنا استعمال يحيى بن عدّي للفظ غلط في هامش ١٨ أعلاه). يمكن لنا أن نكون متيقّنين من معنى الإحالة لأنّها ترد في جواب لابن سينا على اعتراض قدّمه البيروني على الدليل الخطابي الثاني في **كتاب السماء** (I، ٣، ٢٧٠ ب ١١-١٦)، الذي يضيف فيه أرسطو دعوى أنّ الأجرام السماوية أزلية مادام لم يلاحظ أبدا أيّ تغيّر فيها. يعترض البيروني، من بين أمور أخرى، على أنّ الجبال أيضا لا يبدو عليها أيّ تغيّر لآماد طويلة من الزمن، وهذا ليس دليلا على كونها أزلية. يفترض ابن سينا، في جوابه، أنّ البيروني قد يكون أخذ هذا الاعتراض عن يحيى النحوي «المموّه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس». بعد ذلك، يزعم ابن سينا أنّ من درس كتبا أخرى ليحيى النحوي، كتفسيره لكتاب **الكون والفساد**، «فما عسى يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس»؛ انظر ابن سينا، «أجوبة على مسائل أبي الريحان (البيروني) الستّة عشر»، ضمن: **رسائل ابن سينا**، .II. Les opuscules d'Ibn Sina ed. H. Z. Ulken (Istanbul Univesitesi Edobiyat Fakultesi Yayinlarindan, N. 552), Istanbul, 1953, p. 16;

أو انظر نشرة محيى الدين صبري الكردي (لم يعتمد عليها المؤلّف): أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن مسائل أبي الريحان البيروني، الجواب عن المسألة الثانية، مجموعة جامع البدائع، مصر-١٣٣٠هـ، ص. ١٢٦، ١٢٧. ومن هذه النشرة أوردنا أقوال ابن سينا الأصلية (المترجم)؛ وعن رأي البيروني، انظر رسالته التي أوردها س. ه. نصر، **مقدّمة للنظريات الكوسمولجية الإسلامية** (بالإنجليزية)، كامبريدج، ماس، ١٩٦٤، ص.١٦٧. يحضر الاعتراض الذي قدّمه البيروني في كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** (انظر سمبليقيوس، **كتاب السماء**، ص. ١٤٢، ٧-١٩؛ إفرارد، مقال مذكور، ص.٣٣٧؛ وسامبورسكي، مقال مذكور، ص.١٦٢-١٦٣). يبدو أنّه أثّر أيضا في الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة**، نشره م. بويج، بيروت، ١٩٣٠، ص. ١٢٨، ٨- ١٢٩، ٢. يشير ابن سينا أيضا إلى ردّ فلوبونُس على أرسطو في موضع آخر حيث يقول بأنّ «ظاهره سديد وباطنه ضعيف»(ع. بدوي، **أرسطو عند العرب**، القاهرة، ١٩٤٧، ص. ١٢١، ٥ (أو نشرة وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ٢، ١٩٧٨، الصفحة والسطر نفسهما ومنه أوردنا القول (المترجم)؛ وانظر:

S. Pines, 'la Philosophie Orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Baghdadiens,' Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XXVII (1952), p. 7, 4).

يلاحظ البيهقي، بعد أن أورد إحالة ابن سينا، أنّ أكثر ما أورده الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** هو تقرير لدليل يحيى النحوي. ولأنّها قدّمت وكأنّها نشأت في سياق الملاحظات حول مقاصد فِلوبونُس، فإن هذه الملاحظة

يجب أن تؤخذ على أنّها تضع الغزالي في المسار نفسه. إنّ الارتياب الذي مفاده أنّ الغزالي اضطرته ظروف زمنه ووضعيّته إلى نشر كتابه وأنّ آراءه الفلسفية الخاصّة كشف عنها في مكان آخر، عبّر عنه خصمه، ابن رشد (انظر **تهافت التهافت**، م. م.، ص. ٦٣-٦٩، و٢٤٠؛ وانظر الانتقادات الحكيمة لتقنية الغزالي الخطابية لابن طفيل في كتابه **حيّ بن يقظان**، نشره وترجمه ل. جوتييه (معهد الدراسات الشرقية بكلية الآداب بالجزائر، III)، بيروت، ١٩٣٦، ص. ١٠).

عن فكرة كون ردود فِلوبونُس سوفسطائية وخطابية، انظر أيضا إحالة من «رسالة» لعالم الفيزياء المسيحي، المختار بن بطلان (توفي حوالي٤٥٥/١٠٦٣) يوردها ابن القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص. ٣٠٦، ١-٢. (لا يوجد هذا المقطع في نسخة من «الرسالة» التي نشرها ج. شاشت وم. مايرهوف ضمن **السجال الطبّي- الفلسفي بين ابن بطلان البغدادي وابن رضوان من القاهرة**. القاهرة،١٩٣٧، ص.٤٧-٧١ (النصّ العربي)).

٤١ - **الفهرست**، ١، ص. ٢٥٤-٢٥٥، **تاريخ الحكماء**، ص.٣٥٤، ٥-١٢ (ترجمها وعلّق عليها فورلاني G. Furlani, 'Giovanni il Filopono e l'Incendio della Biblioteca d'aessandria,' bulletin de la societé Archéologique d'Alexandrie, N. S., VI (1925), pp. 58-77). حسب فورلاني (نفسه، ص. ٦٨) فإنّ ابن القفطي يأخذ عن ابن النديم كلّيا في هذه المسألة. انظر أيضا IAU. I، ص. ١٠٤، ٣-٩.

٤٢ - يعتبر فورلاني هذا الأمر الجزئي استنتاجا من طرف ابن القفطي اعتمادا على ما يعرفه فقط من خلال نصّ ابن النديم. لكنّ افتراض ابن القفطي، كما يعترف فورلاني، كان صحيحا وتؤكّده المصادر. تأثّرت آراء فِلوبونُس في التثليث بدراسته لأرسطو وهو ما لم يستسغه منتقدوه (انظر ج. ماسبيرو، **تاريخ بطاركة الإسكندرية** (بالفرنسية)، راجعه ونشره أ. فورتسكيو وج. ويت (خزانة معهد الدراسات العليا، فرع العلوم التاريخية والفلسفية، ٢٣٧)، باريس، ١٩٢٣، ص. ٢٠٢، ٢، وص. ٢٠٣). إذا اعتبرنا (مع فورلاني) أن ابن القفطي لم يكن يملك مصدرا مستقلاً عن كتاب **الفهرست**، فإنّ إضافته لهذه النقطة التّفصيلية المتعلّقة بـ«كتب الحكمة» قد تكون تحت تأثير ما يعرفه عن التراث الفلسفي وإشاعة مناهضة دراسة أرسطو.

٤٣ - انظر فورلاني، نفسه، ص. ٦٨. ترى الرواية أنّه كان تلميذا لسيفيروس (الأنطاكي) وأنّه كان يعقوبيا (مونوفيسيا). تقدّم الأساقفة في صورة جيّدة: صبورون ويحاولون الإقناع قبل اللجوء إلى الإكراه.

اعتمد السجستاني على مصادر فلسفية ترجع، ربّما، إلى وقت قريب من زمن فِلوبونُس. في كتابه **تعاليق (أو تعليقات) حكمية** (وردت هذه الإحالة في IAU. I، ص.١٠٤، ٩-١٢؛ وعند ابن مطران، **بستان الأطباء**، مخطوط نات. ليب. لمحمد سومر أ٨، ورقة ١٦٦ب). نقل لنا المعلومة الدقيقة بأنّ يحيى النحوي كان تلميذا لأمونيوس (ابن هرمياس) وأنّ أمونيوس كان تلميذا لبرُقلس.

٤٤ - انظر أيضا إفرارد، نفسه، ص. ٢٣٧.

٤٥ - اعتمدت في ترجمتي على ترجمة ساميورسكي لهذا المقطع (نفسه، ص. ١٧٤) مع بعض التغييرات الطفيفة.

٤٦ - قدّم كرايمر أيضا ترجمة للنّص إلى الإنجليزية. يرد هذا النّص في ص ص. ٢٧٨-٢٧٩ من نشرة بدوي: ٥٨ ب- ٥٩ أ من مخطوط مراد مولّا. (المترجم)

٤٧ - يرفعون: في : أ، ب، ك؛ وفي م: يدفعون.

٤٨ - دليلا: أ؛ وفي ب، ك، م : دليل.

٤٩ - بدون: ب، م : أ، ك: برون.

٥٠ - للآلهة: ب، ك، م: أ: الألهة.

٥١ - تهيّأ: من تتهيّأ؛ أو تهيأ.

٥٢ - أظنّ: ب، ك، م: أ: ظنّ.

٥٣ - فلهذا: أ، ب، م: ك: ولهذا.

٥٤ - فليس: ب، ك، م: أ: وليس.

٥٥ - دليل: المخطوطات: دليلا .

٥٦ - أو: أ، ب، م: ك: و.

٥٧ - يبعد: أ: ب، ك، م: تباعد.

٥٨ - إذ: أ، ك، م: ب: إذا.

٥٩ - انظر سمبليقيوس، **كتاب السماء**، ص. ١٤١،٢٢. أين يذكر agálmata (التماثيل، الأصنام) إلى جانب «المعابد والأماكن المقدسة. من الممكن أيضا أنه قد ذكر شيئا من قبيل هذه العبارة العربية «لم يكن لكونها ابتداء» التي قد تجد أصلها في جملة يونانية مثل: hôs archèn toû einai écôm التي نجدها كذلك في كتاب **الرّد على أرسطو** (سمبليقيوس، **في السماء**، ص. ١١٩،٢٠).

٦٠ – نشره ج. ريشارد، ليبزيغ،١٨٩٧، ص. ٤٩، ١٥–١٨.

٦١ – سامبورسكي، مقال مذكور، ص. ١٧٤. تحضر أعلوية السماء في عدة مواضع عند فِلوبونُس، علاوة على المقطع الذي استشهدنا به قبل حين من كتاب **في خلق العالم**، انظر كتاب الرد **على برُقلس في قدم العالم**، ص. ٢٩٦،٢٠–٢٩٧؛ ٢٠؛ وشذرة من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** ضمن كتاب **في السماء** لسمبليقيوس، ص. ١٤٢، ١٧–١٩.

٦٢ – لاحظ عبارة theōn eînai plêrê (يكون مملوءا بالآلهة) في مقطع سمبليقيوس. من المحتمل أن فِلوبونُس استعمل مثل هذه العبارة في النص الأصلي وأنها أسقطت في النص العربي (لاحظ الفرق). كان هذا التصوّر بأن «الأوثان هي إلهية ومملوءة بالحضرة الإلهية» قد قدّم من طرف يامبليخوس في كتابه Peri agálmatón ، وهو عمل رداً عليه فِلوبونُس (عن هذه الاحالة، التي يوردها فوثيوس نقلا عن رد فِلوبونُس Photius, Bibliotheca, ed. 8-Bekker, (215), p. 173b, 6، انظر، كتاب إ. ر. دودس، **الإغريق واللامعقول** (بالإنجليزية)، بيركيلي ولوس انجلس، ١٩٦٣، ص. ٢٩٤). من المحتمل أيضا أن فِلوبونُس استعمل استعارة النور للدلالة على الحضور الإلهي (انظر سمبليقيوس، **كتاب السماء**، ص. ١٤١،٢٤ حيث يقول: «في المعابد، توجد الأماكن المقدّسة والأوثان». هذه الأفكار والعبارات الوثنية هي التي أوردها، إذن، فِلوبونُس في آخر المقطع واستعملها لأغراضه الخاصة في جمل من قبيل «جميع الأشياء مملوءة بالله»، و«نور الله يسيح فوق كلّ الأشياء».) بصدد الحضور النوراني للألوهية في المعابد والأصنام في الديانات الهلينيستية الوثنية الصوفية، انظر:

F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystère de Mithra, I, Bruxelles, 1899, pp. 322-323 ; k.de Jong, Das Antike Mysterienwesen, Leiden, 1909, p. 316 ; G. Wetter, Phos, Uppsala and Leipzig, 1915, pp. 27-28 ; and, R. Rultmann, 'Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Alterum, Philologus, XCXII (1948), p. 36.)

٦٣ – الميّتة في نشرة بدوي (سوف نرمز لها فيما يلي بحرف ب).

٦٤ – ب: للمرضى

٦٥ – ب: أنّه

٦٦ – ب: إنّ النفس

٦٧ – «عن الطبيعة» ساقطة في ب.

٦٨ – واو ساقطة في ب.

٦٩ – نقرأ هنا الجملة الآتية في ب: فإن لم يكن ولا قوّة واحدة لما هو خارج عن الطبيعة.

٧٠ – ب: من أن

٧١ – وضعناها بين قوسين لأنّ المعنى يستقيم بدونها.

٧٢ – ب: المرض

٧٣ – ب: القوّة

٧٤ – ب : وإذا

٧٥ – ب: تكاملت

٧٦ – ب: يضيف «لنا»

٧٧ – يرد هذا الفصل في مخطوط مراد مولّا ٥٨ أ– ٥٨ ب؛ وفي نشرة بدوي، ص. ٢٧٧–٢٧٨.

من نوادر المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية الفرنسية بباريس: المخطوط رقم - ٢٤٥٧ - عربي

د. عبد الواحد جهداني
جامعة ابن زهر - المغرب

من نوادر المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية الفرنسية بباريس: المخطوط رقم ٢٤٥٧ - عربي

تُعدُّ الخزانة الوطنية الفرنسية Bibliothèque Nationale de France بباريس من أعرق وأهم المكتبات في العالم، فبالإضافة إلى الملايين من الكتب المطبوعة التي تحتفظ بها، تعد هذه الخزانة من أهم خزائن المخطوطات في بلاد الغرب، ومما زاد في مكانتها وأهميتها قسم المخطوطات الشرقية[1] الذي يحوي وحده حوالي ٤٥,٠٠٠ مجلد، تحظى المخطوطات العربية بينها بمكانة متميزة.

وإذا كانت هذه الخزانة في أيامها الأولى لا يتجاوز عدد مخطوطاتها العربية مخطوطين اثنين في عهد الملك فرنسوا الأول (١٥١٥-١٥٤٧)، على ما أورده غيوم الصغير في فهرسه سنة ١٥١٨م، فإنها تمتلك اليوم بين رفوفها أكثر من سبعة آلاف مخطوط (٧٢٦٦ مجلد).

ومن أهم نوادرها ومخطوطاتها التي لا تقدر بثمن، صحائف وأجزاء من المصحف الكريم تعود إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأول.[2]

وبما أن الحضارة الإسلامية كانت حضارة شاملة لمختلف أنواع النشاط الفكري الإنساني، فقد تنوعت موضوعات المخطوطات العربية وشملت جميع أصناف المعرفة من علوم شرعية وعلمية وتاريخية وفلسفية وغيرها.

وخلال عملنا بهذه المكتبة على المخطوطات العربية المؤرخة، التي كتبت قبل نهاية القرن الخامس الهجري، وقفنا على مخطوط نادر، كان ولا يزال قبلة للباحثين في التراث العلمي، نحاول أن نقدمه من خلال هذه المقالة للباحثين في التراث المخطوط عامة، وللمهتمين بالتراث العلمي خاصة.

هذا المخطوط النادر هو عبارة عن مجموع، يضم بين دفتيه عددا من المخطوطات العلمية المهمة، بعضها لا توجد منه نسخ أخرى، مثل مخطوطات القوهي، وبعض مخطوطات ثابت بن قرة، وكذلك بعض مخطوطات رسائل السجزي، ورسائل الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسين.

وبالرغم من أن هذا المجموع قد استرعى انتباه

الباحثين المتخصصين في تاريخ العلوم منذ القرن ١٩م، خاصة الباحث فرانز وبيك Franz Woepke (١٨٢٦ - ١٨٦٤)[٣]، فقد ازداد هذا الاهتمام به حاليا مع تطور المعرفة العلمية الخاصة بالعلوم الرياضية من جهة، ونظراً للقيمة العلمية التي لا يزال هذا المجموع يتميز بها، ولما يحتفظ به بين دفتيه من مؤلفات هامة وأساسية في مجال الرياضيات من جهة أخرى.

وتكمن كذلك أهمية هذا المجموع في أنه يضم مجموعة من المراسلات العلمية بين السجزي وعلماء عصره، ستساعد الباحثين ومؤرخي العلوم بلا شك في فهم الواقع العلمي الذي كان سائداً من جهة، وعلى فهم تطور البحث العلمي من جهة أخرى.

ناسخ المخطوط :[٤]

هذا المجموع ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، نسخه السجزي وهو أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي، أحد أعلام الرياضيات في القرن الرابع الهجري مهندس رياضي من فارس، كان أبوه عالماً رياضياً، وكما تشير تواريخ نسخ هذا المجموع فإنه كان يعيش بشيراز أواخر القرن الخامس الهجري، ومن خلال مؤلفاته في هذا المجموع يظهر أن اهتماماته التي غلبت عليه هي الهندسة والرياضيات، ولذا يعتبره رشدي راشد «أحسن ممثل للعلوم الرياضية في عصره»[٥].

وصف المخطوط :

يضم هذا المجموع خمسين مؤلفاً ورسالةً في الرياضيات والهندسة، جله بخط أبي سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي، نسخه بمدينة شيراز فيما بين سنة ٣٢٨ هـ و ٣٥٨هـ. عدد أوراقه ٢١٩ ورقة ، الحجم: ١٨٠ X ١٣٥ مم، ٢٦-٢٨ سطراً في الورقة، كما أن هذا المجموع غني بتصحيحات بخط الناسخ.

وإذا كانت النصوص الهندسية في المخطوطات العربية تتعرض في كثير من الأحيان لتحريف في رسم أشكالها، نظراً لجهل كثير من النساخ بهذا العلم، فإن هذا المجموع يتميز بأن أشكاله الهندسية رسمت بتقنية عالية، لأنها أنجزت من قبل أحد أعلام ذلك العصر ألا وهو السجزي.

يحمل هذا المجموع شهادات التملكات المكتوبة على الغاشية بعضها محيت أو غطيت بالمداد، والأخرى كشطت، إحداها تعود إلى القرن السادس الهجري : ....خمسمائة هجرية، كما كان هذا المجموع «في نوبة محمد بن شرف المنجم الخوارزمي».

ونظن أن هذا المجموع كان في يد الصاحب الفضلي، وهو الذي وضع له فهرساً لمحتوياته سنة سبع وخمسين وستمائة.

هذا المخطوط نسخ بشيراز كما أشرنا من قبل، ولا نعرف متى انتقل إلى القاهرة محطته قبل الأخيرة، حيث سيتم نقله منها إلى باريس في القرن التاسع عشر الميلادي ،[٦] على يد رايش Reich، تلميذ المستشرق كوسان دو برسفال Caussin de Perceval[٧].

ملاحظة : كتبنا الأسماء العجمية، خاصة اليونانية منها، كما وردت في المخطوط، فأوقليدس مرة تكتب بالواو وأخرى بدونها.

١. مقالة ◈ لإبراهيم بن سنان ◈[٨] في طرق التحليل والتركيب في المسائل الهندسية[٩]

١و-١٨و

أوله: إني وجدت أكثر من رسم طريقاً للمتعلمين في استخراج المسائل الهندسية من المهندسين

آخره : فهذه الأشياء هي التي ظننا أن فيها كفاية.

قيد الختام : تمت المقالة بحمد الله ومنه، وصلى الله على محمد وآله

كتبه أحمد بن محمد بن عبد الجليل بشيراز في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة.

٢ - كتاب مراكز الدوائر المتماسة على الخطوط بطريق التحليل [١٠]

استخرجه ويجن بن رستم[١١] المعروف بأبي سهل القوهي[١٢]

١٩ظ - ٢١ ظ

أوله: قال غرضنا في هذا الكتاب أن نخط دائرة مركزها على خط معلوم الوضع وتماس نقطتين أو خطين مستقيمين

آخره: ولو استعملنا التقسيم والتحديد والتركيب[١٣] وعدد وقوعات النقط بطريق أبلونيوس[١٤] في بعض كتبه لطال الكتاب، ونحن نرجو التفرغ لذلك إن شاء الله.

قيد الختام: وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم.

عورض بالأصل.

٣ - مقالة لإقليدس[١٥] في الميزان[١٦]

٢١ و - ٢٢و

أوله : الوزن هو قياس الثقل والخفة بعضها إلى بعض بالميزان

آخره : على موازاة الأفق وذلك ما أردنا أن نبين

قيد الختام : تمت مقالة أقليديس ، ووجدت في نسخة أخرى هذه[١٧] المقالة لبني موسى[١٨]،

عارضت بنسخة أبي الخير الصوفي.[١٩]

٤ - مقالة لأرشميدس[٢٠] في الثقل والخفة[٢١]

٢٢و - ٢٣ ظ

أوله : إن بعض الأجسام والرطوبات أثقل من بعض

آخره: نقل ما عرق في الرطوبة من ذلك الجسم إلى ثقل جميع ذلك الجسم.

قيد الختام : تمت مقالة أرشميدس.

٥ - المقالة الأولى من كتاب ببس[٢٢] في الأعظام المنطقة والصم التي ذكرت[٢٣] في المقالة العاشرة من كتاب أوقليدس في الاسطقسات، ترجمة أبي عثمان الدمشقي[٢٤][٢٥]

٢٣ و - ٣١ظ

أوله : إن القصد في المقالة العاشرة من كتاب أوقليدس في الأصول هو البحث عن الأعظام المشتركة

آخره : الصمم تمر بلا نهاية.

قيد الختام : تمت المقالة الأولى من تفسير المقالة العاشرة

قوبل.

٦ - المقالة الثانية من تفسير المقالة العاشرة من كتاب أوقليدس في الأصول

[ترجمة أبي عثمان الدمشقي]

٣١و - ٤٢ و

أوله: الذي ينبغي أن تعلمه في نظام الصم بإيجاز

آخره: وعلمنا أن الذي يحيط به الطرفان متساوٍ لمربع المتوسط، سهل استخراجنا لذلك.

تمت المقالة الثانية وتم تفسير المقالة العاشرة من كتاب أوقليدس،

نقل أبي عثمان الدمشقي، والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

قيد الختام: كتبه أحمد بن محمد بن عبد الجليل بشيراز في شهر جمادى الأولى

سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة[٢٦].

قوبل بنسخة أخرى.

٧ - في معنى المقالة العاشرة

٤٣ ظ - ٤٧ و

أوله: قد بين ما في الأعداد من الضرب والتقسيم

آخره: حتى يتم له ثلاثين[٢٧] نوعا

قيد الختام: وبالله التوفيق والصواب، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

٨ - كتاب إخراج الخطين من نقطة على زاوية معلومة بطريق التحليل.[٢٨]

استخرجه ويجن بن رستم[٢٩] المعروف بأبي[٣٠] سهل القوهي

٤٨ ظ - ٥٠ و

أوله: قال غرضنا في هذا الكتاب: إخراج خطين مستقيمين من نقطة معلومة.

آخره: ولو استعملنا فيه التقسيم والتحديد والتركيب ووقوع النقط بطريق أبلونيوس في بعض كتبه

لخرج كتابا كبيرا، ونحن نرجو الفراغ لذلك، فنعمله، إن شاء الله.

قيد الختام: الحمد لله، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

عورض بالأصل.

٩ - [مقالة حول كتاب أوقليدس في الأصول الهندسية]

٥١ ظ - ٥٢ ظ.

أوله: إن الغرض من هذا الكتاب أعني كتاب أوقليدس في الأصول الهندسية إنما هو تبيين خواص الكمية وأجناسها وتقسيم أنواعها.

آخره: ومعنى الجامع أي أنها أصول لكل علم وجامع لها.

١٠ - رسالة أحمد بن محمد بن عبد الجليل [السجزي] في جواب مسألة عن كتاب يوحنا بن يوسف[٣١] من انقسام خط مستقيم بنصفين وتبيين خطأ يوحنا في ذلك

٥٢ و - ٥٣ و

أوله: سأل الأمير السيد العادل أبو[٣٢] جعفر أحمد بن محمد أطال الله بقاه وأدام علوه وفضله وتمكينه عن انقسام خط مستقيم ذي نهاية.

آخره: والحجة على نقض قول يوحنا كفاية لمن يرجع إلى أدنى فهم وبالله التوفيق

قيد الختام: تمت الرسالة بحمد الله ومنه.

١١ - كتاب أوقليدس في القسمة

٥٣ و - ٥٥ و

أوله: آب نريد أن نبين كيف نقسم مثلثاً معلوماً بنصفين بخط يوازي قاعدته

آخره : إذا نحن أمعنا الشرائط الذي تقدم ذكرها.

قيد الختام : تم الكتاب، اقتصرنا بالدعوى دون البرهان، لأن البرهان عليه سهل.

١٢ - [أربعة قواعد فلكية] (٣٣)

٥٦ ظ - ٥٦ ظ.

أوله : نسبة جيب عرض البلد إلى جيب تمامه كنسبة حصة جهة السمت إلى جيب ارتفاع الساعة.

آخره : في جيب تعديل مطالعها.

١٣ - كتاب ألفه ثابت بن قرة(٣٤) في إبطاء الحركة في فلك البروج وسرعتها بحسب المواضع التي تكون فيها(٣٥) من الفلك الخارج المركز. (٣٦)

٥٦ و - ٥٩ ظ

أوله : كل قطعتين من قطع الدوائر تقومان على خط واحد مستقيم.

آخره : وهي المنسوبة إلى الأيام بلياليها المختلفة احتجنا أن نحول تلك إلى هذه.

١٤ - في المقالة الرابعة [حول حركة القمر]

٥٩ ظ - ٦٠ ظ.

أوله : في كرة القمر دائرتان متقاطعتان على مركز واحد وهو مركز فلك البروج الأولى منهما.

آخره : إنما تكون على الدائرة المائلة في هذه الأوقات فقط.

قيد الختام : تم والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله، كتبه من نسخة نظيف بن يمن المتطبب(٣٧) بشيراز يوم الخميس سلخ ربيع الآخر سنة شنط(٣٨) للهجرة.

٣٥٩

١٥ - كتاب أبي الحسن ثابت بن قرة الصابي في تأليف النسب. (٣٩)

٦٠ و - ٧٥ و

أوله : آ الباب الأول في النسب المؤلف بعضها من بعض.

آخره :

ه ب د ا ج و

قيد الختام: تم ما وجد بخط أبي الحسن ثابت بن قرة الصابي في هذا المعنى،

ولله الحمد، ولي العدل وواهب العقل كما هو له أهل.

وكتب أحمد بن محمد بن عبد الجليل من نسخة نظيف بن يمن النصراني المتطبب بشيراز سلخ جمادى الآخرة سنة تسع وخمسين وثلاثمائة(٤٠).

١٦ - رسالة محمد بن عبد العزيز الهاشمي(٤١) الموسومة بالموضحة في حساب جذور الصم إلى الأمير أبي الفضل جعفر بن المكتفي (٤٢)

٧٦ ظ - ٧٨ ظ

أوله : أما بعد يا ابن الأصفياء الأئمة الأتقياء.... فإني كنت أنفذت إليك رسالة في حساب الجذور الصم في غاية الإيجاز مجردة من الإطناب.

آخره : فالذي يخرج من قسمة ن على هد هو

عدد د ج، وذلك ما أردنا أن نبين.

قيد الختام: تمت رسالة محمد بن عبد العزيز الهاشمي الموسومة بالموضحة في حساب الجذور الصم إلى الأمير أبي الفضل جعفر بن المكتفي، والحمد لله كثيرا.

كتبته من نسخة نظيف بن يمن المتطبب بشيراز.

١٧ - رسالة الفضل بن حاتم النيريزي[٤٣] في سمت القبلة.

٧٨ و - ٨٠ و

أوله: أوليكن المثال بمدينة السلام ونجعل دائرة الأفق بمدينة السلام ا ب جد والمركز نقطة هـ

آخره: قال النيريزي: لم يسبقني إلى هذا الباب أحد، ولذلك صار ما حسبه حبش[٤٤] وغيره من المهندسين والحساب خطأ.

قيد الختام: تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله، كتبت من نسخة نظيف في شهر رجب [سنة تسع وخمسين وثلاثمائة].

١٨ - هذا ما نقله نظيف بن يمن المتطبب مما وجد في اليوناني من الزيادة[٤٥]

في أشكال المقالة العاشرة.[٤٦]

٨٠ و - ٨١ و

أوله: آ برهان الشكل الأول بغير الطويل المعهود.

آخره: ولم أجد هذا ذكر في شيء من الكتب القديمة، ولا ذكره أحد ممن وضع الكتب في الحساب من المحدثين، ولا علمت أنه انفتح لأحد قبلي، والمنة لله.

١٩ - [في معرفة الأضلاع التي تحيط بالزاوية القائمة]

٨١ و - ٨٦ ظ.

أوله: فأما معرفة الأضلاع التي تحيط بالزاوية القائمة من كل مثلث منها فلها عدة وجوه.

آخره: وقام مقام ما سقط.

قيد الختام: تم الكتاب.

٢٠ - رسالة الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسين[٤٧] إلى أبي محمد عبد الله بن علي الحاسب[٤٨] في إنشاء المثلثات القائمة الزوايا المنطقة الأضلاع والمنفعة في معرفتها.[٤٩]

٨٦ و - ٩٢ و

أوله: قد بينت أن ما قدمه أبو محمد الخجندي - رحمه الله - [٥٠] في برهانه على أنه لا يجتمع من عدد

آخره: الجدول الثاني المثلث الذي ضلعه الأصغر سد موضع الجدول [وتنتهي الرسالة بجدول]

قيد الختام: عورض بالأصل كذلك[٥١].

٢١ - [قواعد فلكية لاستخراج القبلة].

٩٢ ظ - ٩٣ ظ

أوله: إذا كان ا جـ عرض البلد

آخره: فما كان فهو...[٥٢] المشرق.

٢٢ - [مجموعة من الوصفات الطبية]

٩٣ و - ٩٥ ظ

أوله: نسخة الدواء الكبير المجرب المسمى

الغياثي الذي كان يستعمله الحارث بن الداهي ومنافعه

وكيف يستعمل في كل علة.

آخره : ويذهب الشراب ويبقى دهن الآس فيرفع ويستعمل إن شاء الله.

٢٣ - [رسالة في معرفة الساعات المستوية من ظهر الإسطرلاب]

٩٥ ظ - ٩٥ ظ

أوله : إذا أردت أن تعرف الساعات المستوية من ظهر الإسطرلاب.

آخره : وأربعين يوماً بالسند هند.

٢٤ - لثابت بن قرة في مساحة المجسمات المكافية .(٥٣)

٩٥ و - ١٢٢ ظ

أوله : إن الأشكال المجسمة التي أسميها مكافية صنفان.

آخره : فهي إذا مساوية لنصفها وذلك ما أردنا أن نبين.

قيد الختام : تمت المقالة في مساحة المجسمات المكافية لثابت بن قرة،

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله،

وكتب أحمد بن محمد بن عبد الجليل بشيراز ليلة السبت لثمان بقين من ربيع الأول سلخ سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة.

٢٥ - كتاب ثابت بن قرة في مساحة القطع المخروط الذي يسمى المكافئ.(٥٤)

١٢٢ و - ١٣٤ و

أوله : الأعداد المتوالية هي التي ليس فيما بينها عدد آخر

آخره : فهي إذا مساوية لثلثي سطح د ر ح هـ وذلك ما أردنا أن نبين.

قيد الختام : تم قول ثابت بن قرة في مساحة قطع المخروط الذي يسمى المكافئ وهو عشرون شكلاً، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله.

٢٦ - كتاب إبراهيم بن سنان في مساحة القطع المكافئ.(٥٥)

١٣٤ و- ١٣٦و

أولـه : قد كنت عملت كتاباً في مساحة هذا القطع قديماً وغيرت في شكل منه، ثم ضاعت النسخة المصلحة والنسخة القديمة، فاحتجت إلى إعادة ما استوجبه من ذلك في هذا الكتاب

آخره : إن كل قطعتين من قطع مكافئ هذه حالهما وذلك ما كان غرضنا أن نبينه.

قيد الختام : تم كتاب إبراهيم بن سنان في مساحة القطع المكافئ ،

كتبه أحمد بن محمد بن عبد الجليل بشيراز في ماه ارد بهشت سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة يزدجرديه، ولله الحمد والمنة.

عارضت بنسخة أخرى غريبة بنفسي هذه المقالة بشيراز.(٥٦)

٢٧ - رسالة أحمد بن محمد بن عبد الجليل [السجزي] إلى أبي علي نظيف بن يمن المتطبب

في عمل مثلث حاد الزوايا من خطين مستقيمين مختلفين

١٣٦ و – ١٣٧ ظ

أوله : سألت أدام الله سعادتك عن عمل المثلث الحاد الزوايا من خطين مستقيمين مختلفين.

آخره : فهذا ما أتينا به على جهة التقسيم والتحديد بطريق جلي[٥٧] قريب المأخذ، سهل المسلك، وإيجاز من القول بحسب ما يليق بذهنك وفهمك، فكن به مستفيداً، جعلك الله به سعيدا.

قيد الختام : تمت الرسالة بحمده ومنه

كتبته يوم الخميس دى دورمر[٥٨] ابان ماه سنة شنط[٥٩] [٣٥٩ هـ] بزدجرديه

٢٨ - [رسالة أحمد بن محمد بن عبد الجليل [السجزي] إلى الشيخ أبي الحسين محمد بن عبد الجليل في خواص الشكل المجسم الحادث من إدارة القطع الزائد والمكافئ]

١٣٧ و – ١٣٩ ظ

أوله : السلام عليك ورحمة الله وبركاته، قد كان خاطري مشتغلاً بعد فراغي من وجود جهات خواص القطع الناقص من الشكل البيضي والعدسي.

آخره : إذ أكثر براهين كتبنا متعلقة ببعض أشكال هذا الكتاب.

قيد الختام : وحسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

كتبته يوم الاثنين رام روز من بهمن ماه سنة شمر [٣٤٢ هـ] بزدجرد به

عارضت وصححت

٢٩ - في خواص القطوع الثلاثة ، استخراج العلاء بن سهل[٦٠] أطال الله بقاه

١٣٩ و – ١٤٠ و

أوله : أ – إذا كان قطع ابجـ مكافيا

آخره : كنسبة مربع ا د إلى مربع د ب. [وبعد ذلك صفحة خاصة بالرسوم]

عورض بالأصل.[٦١]

٣٠ - كتاب عمل الإسطرلاب المبطح بما وضعه أبو جعفر أحمد بن عبد الله[٦٢]

١٤١ ظ – ١٥٠ و

أوله : إذا أردنا عمل الإسطرلاب المبطح

آخره : وهذه صورة الشكل. [يليه رسم لشكل هندسي]

٣١ - كتاب أحمد بن محمد بن عبد الجليل [السجزي] في الأجوبة عن مسائل سألها عنه بعض مهندسي شيراز[٦٣]

١٥١ ظ – ١٥٦ و

أوله : المسائل التي سألها بعض مهندسي شيراز هي عشرة مسائل : المسألة الأولى : نريد أن نقسم سطح اد المتوازي الأضلاع على هذه الصورة.

آخره : أسأل الله أن يعينني على مكافأتك والسلام عليك ورحمة الله وبركاته.

قيد الختام : كمل جواب هذه المسائل بحمد الله ومنه.

٣٢ - مقالة ثابت بن قرة في أن الخطين إذا أخرجا على أقل من زاويتين قائمتين التقيا.[٦٤]

١٥٦ و – ١٦٠ ظ

أوله : إنه لما كان أكثر النظر في علم الهندسة إنما هو في أمر المقادير وتساويهما واختلافهما

آخره : فقطعه وجازه وذلك ما أردنا أن نبين. [المقالة تنتهي برسم هندسي]

تمت مقالة ثابت بن قرة في أن الخطين إذا أخرجا على أقل من زاويتين قائمتين التقيا في تلك الجهة.

ولله الحمد كثيرا.

كتبته بشيراز يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من ربيع الآخر سنة شنط [٣٥٩ هـ] .

عارضت بالأصل.

٣٣ - [مسألة هندسية]

١٦٠ ظ - ١٦٠ ظ

أوله : تريد أن تقسم زاوية ب ا جـ المستقيمة الخطين.

آخره : أقسام متساوية وذلك ما أردنا أن نبين.

٣٤ - [مسائل هندسية، النص يبدو تابع لـ٨٠ و]

١٦١ظ - ١٦١ظ

أوله :...أنه إن كان عددان

آخره :عدد مربع إلى عدد مربع.

هذا آخر ما عمل

٣٥ - مسائل عددية لطيفة حسنة

١٦١و - ١٦١و

أوله : باب الأربعة ا ب : إذا كان العدد من واحد إلى أربعة

آخره : لم يقع في العدد إذا زيد عليه نصفه عشرة مرات فهو نحو ١٥٢ .

قيد الختام : تم والحمد لله والمنة، كتبته عن نسخة نظيف بن يمن.

٣٦ - كتاب أبسقلاوس[٦٥] في المطالع نقل إسحق بن حنين[٦٦] وإصلاح ثابت بن قرة.[٦٧]

١٦٢ ظ - ١٦٤ ظ

أوله : قال: إذا كانت مقاديركم كانت عددها زوج وكانت متتالية.

آخره : في كل واحد من الأبراج تكون معلومة على الجهة التي علمنا وعملنا.

قيد الختام : تم الكتاب و لله الحمد والمنة، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

٣٧ - رسالة أبي الحسن ثابت بن قرة في الشكل القطاع.[٦٨]

١٦٤ ظ - ١٧٠ و

أوله : فهمت أسعدك الله ما قلته في الشكل الملقب بالقطاع، وما سألت عنه من أمره.

آخره : لأن الستة الافتراضات الباقية قد سقطت كما بينا فيما تقدم.

قيد الختام : تم الكتاب بحمد الله ومنه.

عارضت بنسخة كانت بخط سليمان بن عصمة.[٦٩]

٣٨ - مقالة ألفها أبو الحسن ثابت بن قرة في استخراج الأعداد المتحابة بسهولة المسلك إلى ذلك[٧٠]

١٧٠ و - ١٨٠ و

أوله : قال أبو الحسن ثابت بن قرة : الخبر مستفيض معروف بين أهل النظر في كتب اليونانيين.

من نوادر المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية الفرنسية بباريس: المخطوط رقم ٢٤٥٧ عربي

آخره : وأنه إذا أخذ كل واحد منهما وجمع ذلك كله معا، كانت جملته مثل دينك العددين مجموعين.

قيد الختام : تم كتاب أبي الحسن ثابت بن قرة في الأعداد التي تقلب بالمتحابة وهو عشرة أشكال، كتبه أحمد بن محمد بن عبد الجليل بشيراز من نسخة أبي الحسن المهندس أيده الله في آخر خرداد ماه سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة[٧١] ليزدجرد.

٣٩ - تفسير المقالة العاشرة من كتاب إقليدس للماهاني،[٧٢]، [٧٣]

١٨٠ و - ١٨١و

أوله : قال : الواضع لتحديد أنواع الخطوط الصم المنطقة.

آخره : هو اتصال خطين فقط مشتركين.

قيد الختام: إلى هنا وجد هذا القول.

٤٠ - [حل مسألة هندسية]

١٨١و- ١٨١و

أوله : إذا كان خطان فنسبة أحدهما إلى الآخر كنسبة مربع أحدهما إلى السطح القائم الزوايا.

آخره : إلى السطح الكائن من ا ب في ا حـ.

٤١ - حساب المنفصل من المقالة العاشر[ة] من كتاب إقليدس وجملة حساب ذي[٧٤] الاسمين

١٨١ و - ١٨٧ ظ

أوله : هو تسعة[٧٥] الأجذر[٧٦]

آخره : ذو الاسمين السادس

قيد الختام : تم بحمد الله ومنه، وصلى الله على محمد و آله، كتبه أحمد بن محمد [بن عبد الجليل السجزي] من نسخة سيدي أبي الحسن المهندس بإصلاحه بشيراز في آخر شعبان سنة شنح [٣٥٨] هجرية.

٤٢ - القول في أن كل متصل فإنه منقسم إلى أشياء ينقسم دائما بغير نهاية

١٨٧ ظ - ١٨٨ ظ

أوله : الأشياء المتتالية هي التي لا يوجد فيما بينها شيء مما يدخل في نوعها.

آخره : فهو منقسم دائماً إلى أشياء تنقسم وذلك ما أردنا أن نبين.

قيد الختام: تم بحمد الله ومنه.

٤٣ - كتاب أبي الحسن ثابت بن قرة إلى ابن وهب في التأتي لاستخراج عمل المسائل الهندسية

١٨٨ و - ١٩١ ظ

أوله : قد فهمت أطال الله بقاءك، وأدام عزك أيها السيد عندما وقفت على ما عليه الأمر فيما فعله إقليدس.

آخره: قد يجب أن يتفقد الإنسان هذا أو نظائره[٧٧].

قيد الختام : تم كتاب ثابت بن قرة في التأتي لاستخراج المسائل الهندسية والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وسلم.

عورض بالأصل

٤٤ -كتاب أوطيقس[٧٨] في حكاية ما استخرجه القدماء من خطين بين خطين حتى تتوالى الأربعة

متناسبة، نقل أبي الحسن ثابت بن قرة[79]

١٩١و - ١٩١و

أوله: ذكر ما قاله إيرن[80] في كتاب المدخل إلى المخانيقي

النص ناقص ولم يكتمل.

٤٥ - قسمة الزوايا المستقيمة الخطين بثلاثة أقسام متساوية صنعة ثابت بن قرة الحراني.[81]

١٩٢و - ١٩٥ ظ

أوله : إذا كان خطان معلومان مستقيمان.

آخره : فنسبة ب جـ إلى ا ح كنسبة ا ح إلى ط جـ وكنسبة ط حـ إلى اب وذلك ما أردنا أن نبين (تنتهي المقالة بشكل هندسي).

٤٦ - كتاب أحمد بن محمد بن عبد الجليل في مساحة الأكر بالأكر.[82]

١٩٥و - ١٩٨ ظ

أوله : آ إذا كان مكعباً مساوياً لعدة مكعبات وعمل على ضلع المكعب كرة.

آخره : وقد تبين بعكس ما أتى به أوقليدس في المقالة الثالثة عشرة من كتابه في الأصول وذلك ما أردنا أن نبيـن.

قيد الختام : هذا آخـر ما عمله من هذا الكتاب ولله الحمد والشكر والمنة ، وصلى الله على خير خلقه وعلى آله.

٤٧ - في استخراج خطين بين خطين بتوالي[83] متناسبة من طريق الهندسة الثابتة

للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسين رحمه الله.[84]

١٩٨و - ١٩٩ ظ

أوله : ذكر أوطوقيس في كتابه[85] الذي جمع فيه أقاويل القدماء من أصحاب الهندسة في استخراج خطين بين خطين معلومين بتوالي متناسبة.

آخره : كنسبة جـ ع إلى ص ا - وكنسبة ص ا إلى اد.(بعده شكل هندسي)

قيد الختام: تم القول بحمد الله ومنه، وصلى الله على محمد و على آله

عورض بالأصل

٤٨ - مقالة يوحنا بن يوسف بن الحارث في المقادير المنطقة والصم

١٩٩ و - ٢٠٣ و

أوله: قال: لما كان لكل صناعة مبادئ مسلمة.

آخره: إلى أن يسهل الله لي الفراغ فأسارع إلى ما أسعد به من أمر الأمير السيد أدام الله تأييده، تمت والحمد لله لمستحقه.

قيد الختام : عورض بأصل يوحنا بن يوسف، وصحح ولله الحمد والمنة.

٤٩ - رسالة الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسين إلى عبد الله بن علي الحاسب

في البرهان على أنه لا يمكن أن يكون ضلعا عددين مربعين يكون مجموعهما مربعا فردين بل يكونان زوجين أو [يكون] احدهما زوج والآخر فرد،

يتلو[86] رسالته إليه في إنشاء المثلثات القائمة الزوايا المنطقة الأضلاع.[87]

٢٠٤ ظ - ٢١٥ ظ

أوله : كنت قد بينت فيما كتبت به إليك أخي أيدك الله في نشوء المثلثات

آخره : فإن أوائل كل صناعة هي كليات، وكمالها جزئيات.

قيد الختام : تم ولله الحمد والمنة

عورض بالأصل.

٥٠ - فهرست ما في هذا الدفتر من الكتب المختلفة

٢١٥ و - ٢١٦ ظ

أولـه : مقالة لإبراهيم بن سنان في طريق التحليل والتركيب

آخره : رسالة الشيخ أبي جعفر بن علي الحاسب في البرهان على أنه لا يمكن أن يكون ضلعا عددين مربعين يكون مجموعهما مربعا فردين .

قيد الختام [شهادة التملك] : كتب في الحادي عشر من المحرم سنة سبع وخمسين و ستماية بيد أضعف عباده[٨٨] الصاحب الفضلي.

٥١ - [مسائل هندسية]

٢١٧ ظ - ٢١٩ و

أوله : كل سطح قائم الزوايا

آخره : كما تبين في ل ط .

الحواشي

١ - أي كل ما هو غير غربي : عربي ، قبطي، حبشي، فارسي، تركي عبري، صيني...

٢ - حول مخطوطات القرآن الكريم بهذه الخزانة ينظر الفهرس الذي أعده الباحث والعلامة فرنسوا ديروش:

٣ - باحث فرنسي من أوائل المهتمين بتاريخ العلوم خلال العصر الحديث، وقد أعيد نشر أعماله من طرف معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرنكفورت، تحت عنوان: دراسات في الرياضيات العربية - الإسلامية.

- Etudes sur les mathématiques arabo-islamiques, Francfort, 1986.

٤ - حول السجزي يراجع :

تاريخ التراث العربي ، فؤاد سيزكين، (النسخة الألمانية) ٥، /٢٢٩- ٢٣٤. ومن الكتب المؤلفة حوله : -

1- Al-Sijzi, Collection of Geometrical works by al-Sijzi, edited by Fuat Sezgin with - introduction by - Jan P.Hogendijk, Publications of the Institute for the History - pf Arabic-Islamic Science, Facsimile Editions, - Series C, vol 64, Frankfurt am Main, 2000

2- M Bagheri and J P Hogendijk (trs.), al-Sijzi's treatise on geometrical problem solving (Tehran, 1996).

3- R Rashed, Oeuvre mathématique d'al-Sijzi, volume I : Géométrie des canoniques et théories des nombres au X° siècle,Peters, Louvain_ Paris,2004.

من المقالات التي كتبت حول السجزي :

1- J L Berggren, « Al-Sijzi on the transversal figure», J. Hist. Arabic Sci. 5 - (1981), 23-36.

2- P Crozet, « L'idée de dimension chez al-Sijzi», Arabic Science and. Philosophy. 3 - (1993), 251-286.

3- N G Khairetdinova, «The trigonometry of al-Sijzi (Russian) », Istor.-Mat. Issled. No. 26 (1982), 197-204.

4- R Rashed, « Al-Sijzi et Maimonide : commentaire mathématique et philosophique de la proposition II-14 des «Coniques» d'Apollonius», Arch. Internat. Hist. Sci. 37 (1987), 263-296.

5- B A Rozenfeld, R S Safarov and E I Slavutin, « The geometric algebra of as-Sijzi (Russian) », Istor.-Mat. - Issled. No. 29 (1985), 321-325; 349.

5 - RASHED, Roshdi, Oeuvre mathématique d'al-Sijzi . Volume I , p.5.

6- Notes et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Tome VII,p.238,n.2,Paris,An XII.

٧ - كوسان دو برسفال (١٧٩٥-١٨٧١) : مستشرق فرنسي، كان والده مدرسا للعربية بكوليج دو فرنس، دَرّس كوسان العربية والتركية والفارسية، وفي سنة ١٨١٨ كلف بمهمة بحلب ، وعاد إلى فرنسا سنة - ١٨٢١ حيث درس العربية العامية بمدرسة اللغات الشرقية لمدة خمسين سنة (١٨٢١-١٨٧١) ، كما عين معيدا لوالده بكوليج دو فرنس سنة ١٨٢٨ ، ثم خلفه سنة ١٨٣٣ ، من أهم مؤلفاته تاريخ

العرب قبل الإسلام وبعد محمد، نشره سنة ١٨٤٧ في ثلاثة أجزاء.

P.Labrousse, Deux siècles de l'histoire de l'Ecole des langues orientales, p.66.

٨ - ما بين العلامتين غير واضح في الأصل.

إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة الصابي الحراني، كان ذكياً عاقلاً عالماً بأنواع الحكمة والغالب عَلَيْه فن الهندسة وهو مقدم - فيها؛ لم ير في زمانه أذكى منه. مولده في سنة ست وتسعين ومائتين وكانت وفاته في يوم الأحد النصف من المحرم سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة ببغداد، وكانت العلة التي مات فيها ورم في كبده. وله من الكتب كتاب ما وجد من تفسيره للمقالة الأولى من المخروطات، كتاب أغراض، كتاب المجسطي.

الفهرست ٣٣٢، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٥٩،٥٧ ،عيون الأنباء في طبقات الأطباء - ٢/ ٢١٩.

حول أعمال إبراهيم بن سنان يراجع كتاب رشدي راشد وبلوستا:

R.Rashed et H.Bellosta, Ibrahim ibn Sinan Logique et géométrie aux X siècle, Brill,Leiden-Boston-Koln,2000.

٩ - نشره وترجمه إلى الفرنسية رشدي راشد و بلوستا في الكتاب السابق : ٩٥، ٢٢٧.

١٠ - نشره وترجمه فيليب أبجرال - على هذه النسخة الفريدة في مجلة العلوم والفلسفة العربية :

Ph. ABGRALL, Les cercles tangentes d'al-Quhī, Arabic Science and Philosophy, 5 (1995), pp.263-295.

١١ - في الأصل ما صورته : وستم.

١٢ - أبو سهل ويجن بن رستم القوهي،عالم بعلم الهيئة وصنعة آلات الأرصاد، أقام مرصدًا ببيته، له من الكتب: كتاب صنعة الأسطرلاب بالبراهين، - كتاب الزيادات على أرشميدس، كتاب مراكز الدوائر على الخطوط من طريق التحليل دون التركيب.

الفهرست ٣٤١ - ٣٤٢،ابن القفطي ٣٥٤،٣٥١، سيزكين (النسخة الألمانية) ٦/٢١٨،٢١٩، ويراجع كذلك:

- R. Rashed, Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle, Vol. 1, Fondateurs et commentateurs : Banū Mūsā, Ibn Qurra, Ibn Sinān, al-Khāzin, al-Qūhī, Ibn al-Samh, Ibn Hūd;pp. 1/835-838.

وحول أعماله، ينظر رسائله المتبادلة مع أبي إسحاق الصابي - في :

J.L.Berggren, " The correspondence of Abû Sahl al-Kûhî and Abû Ishâq al-Sâbi'", Journal

for the History of Arabic Science, vol 7, n° 1 et 2 (1983).

١٣ - إلحاق من الحاشية.

١٤ - أبلونيوس النجار رياضي قديم العهد، من أهل الإسكندرية، وهو أقدم من إقليدس بزمان طويل وَلَهُ كتاب المخروطات المؤلف في علم أحوال الخطوط المنحنية ليست بمستقيمة ولا مقوسة.

الفهرست ٣٢٦، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٦١-٦٣.

١٥ - وهو أقليدس بن نوقطرس بن برنيقس، يوناني الجنس، شامي الدار، صوري البلد، لَهُ يد طولى في علم الهندسة وكتابه المعروف بكتاب الأركان هَذَا اسمه بَيْنَ حكماء يونان وسماه من بعده الروم الاستقصات، وسماه الإسلاميون الأصول، هو كتاب جليل القدر عظيم النفع أصل في هَذَا النوع، وَقَدْ عني به جماعة من رياضي اليونان والروم والإسلام فمن بين شارح لَهُ ومشكل عَلَيْه.

الفهرست٣٢٥-٣٢٦، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٦٢-٦٥.

١٦ - هذه المقالة ترجمها ويبك Woepke ونشرها - بالمجلة الأسيوية سنة ١٨٥١.

١٧ - إلحاق من الحاشية.

١٨ - هم بنو موسى بن شاكر أحد المتقدمين في - علم الهندسة، وكان موسى مشهورًا في منجمي المأمون ، - وبنوه: محمد وأحمد والحسن، ذكرهم ابن النديم فقال: وهؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب وأتعبوا فيها نفوسهم وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها إليهم فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني فاظهروا عجائب الحكمة وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم، توفي محمد بن موسى سنة تسع وخمسين ومائتين، وكان بنوه أبصر الناس بالهندسة وعلم الحيل ولهم في ذلك تواليف عجيبة تعرف بحيل بني موسى، توفي الابن محمد بن موسى سنة تسع وخمسين ومائتين.

الفهرست ٣٣٠-٣٣١، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٣١٥-٣١٦، البيهقي ٨٨،٨٩.

١٩ -أبو سعيد بن أبي الخير الصوفي أحد أصدقاء ابن سينا.

تاريخ حكماء الإسلام ٢٦ ٢٨.

٢٠ - أرشميدس الحكيم، الرياضي يوناني، كَانَ بمصر وبها حقق علمه وأخذ عن المصريين أنواعاً من فنون الهندسة

لأنهم كانوا قائمين بِهَا من قديم وَلَهُ كتب جميلة جليلة.

الفهرست٣٢٥-٣٢٦، إخبار العلماء بأخبار الحكماء٦٦-٦٧.

٢١ - ذكره ابن النديم ٣٢٦، و نشره زوتنبرغ ،المجلة الأسيوية، م ١٣،ع ٧، ٥٠٩ - ٥١٥.

٢٢ - ببس Pappus الرومي، ذكره ابن النديم فقال : له من الكتب، كتاب تفسير كتاب بطليموس في تسطيح الكرة، نقله ثابت إلى العربي، كتاب تفسير المقالة العاشرة من أوقليدس، في مقالتين.

الفهرست ٣٢٨.

٢٣ - في الأصل : ذكرها، ثم صححت بكتابة الثاء فوق الهاء بخط الناسخ.

٢٤ - أبو عثمان الدمشقي هو ابن يعقوب من أهل دمشق، أحد النقلة المجيدين، وَكَانَ منقطعاً إِلَى علي بن عيسى وله تصانيف في الطب.

الفهرست ٣٥٦، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٤٠٩.

٢٥ - ذكرابن النديم أقليدس فقال : «صاحب جو مطريا، ومعناه الهندسة....الكلام على كتابه في أصول الهندسة واسمه اسطورشيا، ومعناه أصول الهندسة، نقله الحجاج ابن يوسف بن مطر نقلين، أحدهما يعرف بالهاروني، ونقلا ثانيا وهو المأموني، ويعرف بالمامونى وعليه يعول، ونقله إسحق بن حنين، وأصلحه ثابت بن قرة الحرانى.

ونقل أبو عثمان الدمشقي منه مقالات رأيت منها العاشرة بالموصل في خزانة علي بن أحمد العمرانى».

الفهرست ٣٢٥.

نشر ويبك أجزاء منه :

M.Woepcke, Essai d'une restitution des travaux perdus d'Apollonius sur les quantités irrationnelles, Mémoires de l'Académie des sciences, savants étrangers, T.XIV.

٢٦ - في الأصل : وثلاثة.

٢٧ - في الأصل - : ثلثين.

٢٨ - نشره وترجمه إلى الفرنسية فيليب أبغرال في مجلة العلوم والفلسفة العربية :

-Ph.ABGRALL : Une contribution d'al-Quhi à l'analyse géometrique, Arabic Science and Philosophy, vol 12(2002), pp.53-89.

وأعاد نشره في كتاب :

Ph. ABGRALL : Le développement de la géométrie aux IX – XI siècles : Abû Sahl al-Qûhî, Paris, 2004, Librairie Scientifique et technique, pp.231-257.

٢٩ - في الأصل ما صورته : وستم.

في الأصل ما صورته :بيا (بدون نقط) .٣٠

٣١ - قال ابن النديم : المحدثون ممن قرب العهد بموته ويحيا من المهندسين والإعداديين والمنجمين : يوحنا القس واسمه يوحنا بن يوسف بن الحارث بن البطريق القس، ممن كان يقرأ عليه كتاب أوقليدس وغيره من كتب الهندسة، وله نقل من اليوناني، وكان فاضلا، وله من الكتب : كتاب اختصار جدولين في الهندسة، كتاب مقالته في البرهان على انه متى وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين موضوعين في سطح واحد صير الزاويتين الداخلتين التي في جهة واحدة أنقص من زاويتين قائمتين.

الفهرست ٣٤٠،٣٤١.

٣٢ - في الأصل : أبي.

٣٣ - كتبت هذه الرسالة بخط مغاير للخط الذي كتب به هذا المجموع.

٣٤ - ثابت بن قرة أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن سالامويوس، مولده سنة إحدى وعشرين ومائتين، وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائتين، قال ابن النديم: وأصل رياسة الصابئة في هذه البلاد وبحضرة الخلفاء ثابت بن قرة، ثم تناسبت أحوالهم، وعلت مراتبهم وبرعوا، وكان ثابت جيد النقل إلى العربية، حسن العبارة، قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها، ولثابت من الكتب، كتاب حساب الأهلة، كتاب رسالته في سنة الشمس، كتاب رسالته في استخراج المسائل الهندسية، كتاب الشكل القطاع، كتاب إبطاء الحركة في فلك البروج.

الفهرست ٣٣١، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ١١٥-١٢٢، عيون الأنباء ٢/ ١٩٦،٢٠٧، ويراجع كذلك :

- ندوة ثابت ابن قرة عالم عربي من القرن ٩ م ، والتي نظمت بباريس :

_ Thâbit ibn Qurra, savant arabe du IXe siècle, Paris, Institut du Monde Arabe,2001.

٣٥ - في الأصل : فيه.

٣٦ - نشر هذه الرسالة على هذه النسخة الفريدة وترجمها إلى الفرنسية الباحث الفرنسي - مورلون ضمن أطروحته عن المؤلفات الفلكية لثابت بن قرة،٦٩ - ٨٢.

R.MORELON, THABIT IBN QURRA: ŒUVRES D'ASTRONOMIE, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

٣٧ - نظيف القس الرومي، طبيب نصراني عاش ببغداد وكان خبيراً باللغات وكان ينقل من اليوناني إلى العربي وكان يعد من الفضلاء في صناعة الطب واستخدمه عضد الدولة في البيمارستان الذي أنشأه ببغداد، وكانت بينه وبين السجزي علاقات علمية - ومراسلات.

إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٣٣٧، عيون الأنباء ١/٢٣٨.

٣٨ - هكذا ورد في الأصل، وردت سنة ٣٥٩ تحت كلمة شنط ، وذلك بحساب الجمل.

٣٩ - نشر باسكال كروزي دراسة حول هذا الكتاب في مجلة العلوم والفلسفة العربية :

P Crozet, Thâbit ibn Qurra et la composition des rapports, Arabic Science and. Philosophy. 14 (2004), pp. 175-211.

وقد ترجم كتاب ابن قرة من قبل إلى الروسية -

L. M. Karpova et B. A. Rosenfeld, "Traktat Sabita ibn Korry o sostavnykh. otnosheniyakh", Fiziko-matematicheskie nauki v stranakh Vostoka (Moscou, 1966).

كما نشره وترجمه إلى الإنجليزية رتشارد لورش:

Thâbit ibn Qurra: On the Sector-Figure and Related Texts, Edited with Translation and Commentary by Richard Lorch. (Unveränderter Nachdruck der Originalausgabe Frankfurt am Main, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2001). VII + 471 Seiten. August 2008.

٤٠ - في الأصل : وثلاثة.

٤١ - انظر عنه : تاريخ التراث العربي لفؤاد سيزكين ٥/ ٣٠٥.

٤٢ - جعفر بن المكتفي بالله أبو الفضل من أولاد الخلفاء فاضل كبير القدر بعلوم متعددة، وَكَانَتْ لَهُ فِي العلوم القديمة تعاليق جميلة ومعرفة بأخبار الأوائل من الحكماء وبأخبار المحدثين منهم وبأحوالهم ومقدار مَا يعلمه كل واحد منهم وَمَا يدعيه مَا لا يعلمه، توفي يوم الثلاثاء الرابع من صفر سنة سبع وسبعين وثلاثمائة، ومولده فِي سنة أربع وتسعين ومائتين.

إخبار العلماء بأخبار الحكماء ١٥٥-١٥٦.

٤٣ - هو أبو العباس الفضل بن حاتم النيريزي ، مهندس فلكي، كان متصلاً بالمعتضد العباسي، وألف له كتاب «أحداث الجو»، ومن كتبه : رسالة في سمت القبلة، وشرح كتاب أقليدس وكتاب الآلة التي يعرف بها بعد الأشياء الشاخصة في الهواء والتي على بسيط الأرض وأغوار الأودية والآبار وعروض الأنهار، توفي النيريزي سنة ثلاثمائة وعشرة.

الفهرست ٣٣٧ - ٣٣٨، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٥٤، الأعلام ٥/٢٥٢، تاريخ التراث العربي ٥/٢٨٣-٢٨٥.

٤٤ - أحمد بن عبد الله المروزي البغدادي، كان في زمن المأمون، أحد أصحاب الأرصاد، وله تقدم في حساب تسيير الكواكب، وجاوز المائة، له من الكتب: - الزيج الدمشقي والزيج المأموني، كتاب الأبعاد والأجرام، كتاب عمل السطوح - المبسوطة والقائمة والمائلة والمنحرفة .

ولحبش رسالة في سمت القبلة، تعرف منها نسخة بمكتبة ليدن، شرقي ١٦٨.

الفهرست ٣٣٤، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ١٧٠، تاريخ التراث العربي ٦/١٧٣-١٧٥ .

٤٥ - في الأصل : الزياة.

٤٦ - قال ابن النديم : حدثني نظيف المتطبب أعزه الله، أنه رأى المقالة العاشرة من إقليدس، رومي، وهي تزيد على ما في أيدي الناس أربعون - شكلا .

الفهرست ٣٢٦.

٤٧ - ينظر: تاريخ التراث العربي ٥/ ٣٠٥،٣٠٧.

٤٨ - ينظر: تاريخ التراث العربي ٥/ ٣٠٥،٣٠٧،٣٥٤.

٤٩ - لا يعرف من هذه الرسالة إلا هذه النسخة.

٥٠ - ينظر: تاريخ التراث العربي ٥/ ٣٠٧،٣٠٨.

٥١ - كلمة مخرومة في الأصل.

٥٢ - كلمة مطموسة.

٥٣ - نشره على هذه النسخة الفريدة وترجمه إلى الفرنسية رشدي راشد في كتابه : الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس :

- R. Rasched ; Les mathématiques infinitésimales, 1/321-457

٥٤ - نشره وترجمه إلى الفرنسية رشدي راشد في المصدر السابق:

- R. Rasched , 1/187-271.

٥٥ - نشره وترجمه إلى الفرنسية رشدي راشد ، في المصدر السابق ،١/٧١٧،٧٣٥.

- R. Rasched , 1/717-735.

- يقول إبراهيم بن سنان عن كتابه هذا في رسالته المنشور باسم «رسالة إبراهيم بن سنان في وصف المعاني التي استخرجها في الهندسة وعلم النجوم»: «وعملت كتابا في مساحة القطع المكافئ في مقالة مفردة، وكان جدي استخرج مساحة هذا القطع، فعرفني بعض أهل هذا

العصر من المهندسين أن للماهاني عمل أوفقني عليه أسهل من عمل جدي. فلم أحب أن يكون للماهاني عمل تقدم على عمل جدي، ولا يوجد فينا من يزيد عليه فيما عمله...فاستخرجت ذلك في ثلاثة أشكال هندسية»، ١٩، ضمن كتاب :

- R.Rashed et H.Bellosta, Ibrahim ibn Sinan Logique et géométrie aux X siècle.

٥٦ – هذه العبارة كتبت بلون أحمر.

٥٧ – غير واضحة في الأصل.

٥٨ – آخر الكلمة غير واضح.

– في الأصل ما صورته : سلط.٥٩

٦٠ – هو أبو سعد سهل بن العلاء، ينظر عنه : تاريخ التراث العربي لسزكين ٥/ ٣٤١-٣٤٢.

٦١ – هذه هي النسخة الوحيدة المعروفة لهذه الرسالة كما ذكر سيزكين.

٦٢ – هذا الكتاب لم يذكره فؤاد سيزكين.

٦٣ – نشر باسكال كروزي - جزءا من هذه الرسالة - اعتماداً على هذه النسخة الفريدة وترجمها إلى الفرنسية ضمن الأعمال المهداة إلى رشدي راشد :

P. Crozet, Al-Sigzi : Problèmes de division des figure.in De Zénon d'Elée à Poincaré : Recueil d'études en hommage à Roshdi Rshed, Les Cahiers de MIDEO,1 ,Louavin-Paris, Peters,pp.119-159, 2004.

٦٤ – نشره على هذه النسخة الفريدة وترجمه إلى الروسية كل من يوشكفيتش Youchkevitch و روزنفلد Rosenfeld، في كتابهما : نظرية المتوازيات في الشرق خلال القرون الوسطى، ما بين القرنين ٩ و١٤، - ١٩٨٣.

– كما نشره جاويش :

Kh. Jaouiche, La Théorie des parallèles en pays d'Islam,Paris, 1986.

– وأعاد نشره وترجمته إلى الفرنسية رشدي راشد وكريستيان هوزل :

R.Rashed et C .Houzel, Thâbit ibn Qurra et la théorie des parallèles, Arabic Science and. Philosophy. 15 (2005), pp.9-55.

٦٥ – كلمة غير معجمة في الأصل.

إسقلاوس : تلميذ اقليدس، خبير بالرياضة قائم بِهَا – وَلَهُ ذكر مشهور بَيْنَ أهل هَذِه الصناعة. لَهُ تصانيف شريفة فِي هَذَا النوع وتنبيهات مفيدة فمن تصانيفه: كتاب الأجرام والأبعاد، كتاب المطالع وهو الطلوع والغروب، وأصلح من كتاب إقليدس المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة.

الفهرست ٣٢٦، تاريخ الحكماء ٧٢-٧٣.

٦٦ – إسحاق بن حنين بن إسحاق أبو يعقوب بن أبي زيد العبادي النصراني فِي منزلة أبيه فِي الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية وَكَانَ فصيحاً يزيد عَلَى أبيه فِي ذَلِكَ وخدم من خدم أبوه من الخلفاء والرؤساء وَكَانَ منقطعاً فِي آخر أيامه إِلَى القاسم بن عبيد الله وخصيصاً بِهِ، وتوفي فِي شهر ربيع الأول من سنة ثمان وتسعين ومائتين وَكَانَ قَدْ لحقه فالج ومات بِهِ وَلَهُ من الكتب سوى مَا نقل من الكتب القديمة، كتاب الأدوية المفردة، كتاب كناش الخف، كتاب تاريخ الأطباء.

الفهرست ٣٤٣، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٨٠.

٦٧ – وللكندي : رسالة في تصحيح قول اسقلاوس في المطالع، الفهرست ٣١٧.

٦٨ – حول هذه الرسالة ينظر الدراسة التي أعدتها عنها هيلين بلوستا في : مجلة العلوم والفلسفة العربية،١٤(٢٠٠٤)، ص١٤٥-١٦٨.

٦٩ – هو أبو داود سليمان بن عصمة، عاش في القرن الرابع الهجري.ينظر عنه : تاريخ التراث العربي٥/ ٣٣٧-٣٣٨.

٧٠ – ذكر هذه المقالة ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ٢/٢٠٢.

٧١ – في – الأصل ما صورته : ثلاثة.

٧٢ – الماهانى أبو عبد الله محمد بن عيسى، من علماء أصحاب الأعداد والمهندسين، وله من الكتب: كتاب رسالته في عروش الكواكب، كتاب رسالته في النسبة، كتاب في ستة وعشرين شكلاً من المقالة الأولى من أوقليدس.

– الفهرست ٣٣١، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٨٤.

٧٣ – نشرها وترجمها إلى الفرنسية مروان بن مهلاد في مجلة العلوم والفلسفة العربية :

Arabic Science and. Philosophy. 9 (1999) ,pp.89-156.

٧٤ – في الأصل : ذو.

٧٥ – كلمة غير معجمة.

٧٦ – كلمة غير واضحة، وهكذا بدت لنا.

٧٧ – كلمة غير معجمة.

٧٨ – هكذا ورد اسمه في الأصل، وذكره ابن النديم والقفطي بأوطوقيوس وكذلك ورد في المقال ٤٧ من هذا المجموع. مهندس يوناني، له تصانيف منها : كتاب شرح المقالة

الأولى من كتاب أرشميدس في الكرة والأسطوانة، كتاب في الخطين، وبين جميع ذلك من أقاويل الفلاسفة المهندسين، نقله ثابت - إلى العربي.

الفهرست ٣٢٧، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٧٣.

- المخطوط مكتوب بخط مغاير. ٧٩

٨٠ - إيرن المصري الإسكندراني، عالم بفنون أهل زمانه، وله من الكتب : كتاب حل شكوك إقليدس، كتاب العمل بالإسطرلاب، كتاب الحيل الروحانية. ابن النديم ٣٢٨، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٧٣.

٨١ - نشرها سليم سعدان على هذه النسخة الفريدة في: تثليث الزوايا في العصور الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، م ٢٨، ج١، - ١٠٣- ١٠٩.

٨٢ - نشره على هذه النسخة الفريدة وترجمه إلى الفرنسية باسكال كروزي في مجلة العلوم والفلسفة العربية:

- P. Crozet, "L'idée de dimension chez al-Sijzi", - Arabic Science and. Philosophy. 3 (1993), pp.251-286.

كما ترجم إلى الروسية :

- B. A. Rosenfeld et R.S. Safarov, - Istoriko Matematiceskie Issledovaniâ, 29 (1958), pp.321-333.

٨٣ - في الأصل: متوالي.

٨٤ - نشرها سليم سعدان على هذه النسخة الفريدة في: تثليث الزوايا في العصور الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، م ٢٨، ج١، - ١١٠،١١٢.

٨٥ - انظر المقالة رقم ٤٤ من هذا المجموع.

٨٦ - في الأصل : يتلوا.

٨٧ - هذه الرسالة وردت تحت رقم ٢٠.

٨٨ - كلمة غير واضحة.

لائحة المصادر والمراجع

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء أو تاريخ الحكماء، لجمال الدين القفطي، مكتبة المثنى - مؤسسة الخانجي، طبعة مصورة من تحقيق جوليوس ليبرت (ليبزج ١٩٠٣)،.
- تاريخ التراث العربي(النسخة الألمانية) ، فؤاد سيزكين، ج ٥و٦، الطبعة الألمانية، ليدن، ١٩٧٤،٧٨.
- تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، حققه محمد كرد علي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، ١٤٠٩/ ١٩٨٨.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق ودراسة عامر النجار،الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠٠١.
- الفهرست، ابن النديم، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٣٩١/ ١٩٧١.
- Abgrall Philippe,Le développement de la géométrie aux IXe-XIe siècles : Abū Sahl al-Qūhī. Paris : A. Blanchard, 2004. 354 p. (Collection Sciences dans l'histoire)
- Hasnawi. A. & Morelon.R (éds.), De Zénon d'Elée à Poincaré : Recueil d'études en - hommage à Roshdi Rashed (Les Cahiers du MIDEO,1), Louvain, Editions - Peeters, 2004.
- Morelon.Régis,Thâbit ibn Qurra : Oeuvres d'Astronomie ,Paris, Les Belles Lettres,1987.
- Rashed - Roshdi, Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle.
- London : Al- Furqān Islamic Heritage Foundation, 1993-2000. 4 vol.
- Rashed. - Roshdi, Oeuvre mathématique d'al-Sijzi .Volume I : Géométrie des coniques et théorie des nombres au Xe siècle (Les cahiers du Mideo , 3), Louvain, Editions Peeters, 2004.
- Rashed. R et Bellosta .H, Ibrahim ibn Sinan Logique et géométrie aux X siècle,
- Brill, Leiden-Boston-Koln,2000.
- Sezgin Fuat, Geschichte Des Arabischen Schrifttums, Bnad V-VI, Leiden, Brill, 1974-78.

Missing Section from the book "Answering to Aristotle" to Yahia the grammarian in Arabic translation.
Author - Joel Kraymer.

Translated by: Saeed Al Buscalawi.

The origin of this translated research was in English published in the *Journal of the American Oriental Society number 85, p. 318 to 327*, and then translated into Arabic by Buscalawi. Is obvious the importance of this article and the accuracy of its subject, and so the method of its writing using a huge references which appears in the margins. The researcher (the author) has highlighted the importance of written heritage of Islam in Arabic language, which holds as well as text creative treasures of the translated texts, some of which has its origins in Greek and, finally, the author of the research shows that is indispensable for the researcher in the history of science and philosophy of this Arabic heritage; the importance of this research was the motive to be translated into Arabic language by the researcher.

One of the rare Arabic manuscripts at the French National Library in Paris: the Arabic manuscript number 2457.

Dr. Abdul Wahid Jahdani

The Islamic civilization was a comprehensive one; it included various types of human activity. Therefore, the Arabic Islamic manuscripts have been varied in their topics to contain all kinds of knowledge such as religious, scientific, historical and philosophical sciences and others. Unfortunately, and for many reasons, many non-specialists think that this civilization's production of knowledge is limited only to religious and linguistic domains. This article attempts to present, through the Arabic manuscript number 2457 found in the national French library in Paris, which dates back to the fourth century, a paradigm derived from the Arabic Islamic heritage and hasn't gained so far its worthy status. In fact, this model is manifested precisely in the field of precise sciences. The manuscript includes a significant number of precious letters and scientific books of both geometry and mathematics.

The evolution of money

Luqman Yunis Haj Hammou

The researcher explains in this research the meaning of money as well as the characteristics required in the money and the functions of money, he talks also about the evolution of money and the stage of self-sufficiency, then the stage of natural economy (barter system), and finally the stage of the cash economy; commodity money, coins, paper money "symbolic", credit money which includes their two legal branches: the first one the mandatory paper money and cash assistance, while the second one is the deposit money, and finally he talks about the electronic money.

Criticizing four heritage researches

Dr. Abd El Razeek Heweizy

This research discusses critically four researches, which have several connections, one of these connections is that which belong to the Arabic treasury and undergoes under Abbasid age. Also it comes out from one source, poetry art. In addition to that, it has one verifier "Helal Nagy". The critical processing has been done to complete it and to correct the mistakes that contained.

The impact of Guilan Poetries on Mauritanian Culture (Basis of language and sources of inspiration)

Dr. Mohamadhen Ben Ahmed Ben Mahbouby

The research highlights a part of the impact of Guilan Bin Oqba poetries on Mauritanian culture as a great importance; used by Mauritanians scholars to prove the language and the significance of words. Chinguetti peoples was chanting his poetries and praising his Bedouins' attitude. The researcher reveals the impact of Guilan poetries on Mauritanian culture by answering the following questions; what about the value of these poetries? When it had reached the country? How does it effect on the Mauritanian peoples? The answer to that questions were through three themes; the first one about the primary determinants, the second about the position of Guilan in moral lesson, and the third theme was about the value of this poetries in the consolidation of the language and the training of memory and mind.

Abstracts of Articles

The Andalusian Explanations of AL-Mowatta'a - Analytical study

Dr. Mustapha Hmidatou

This research shows the interest of Andalusian peoples to Al-Mowatta'a, through his many novels, as well as some of his explanations that have reached some scholars. The researcher illustrates here an example of those scholars namely the Andalusian Hafiz Ibn Abd Al-Barr including the summaries of his 2 books: "Al Tamheed" and "AL Isti'thkar" which are the most important explanations to Al Mowatta'a in which the researcher uses an illustrative approach, as well as he mentions two others examples; the first one is to Abu Al Walid Al-Baji and his book "Al Montaqa Fi Shar'h Al Muwatta", and the second is to Ibn Al Aarabi and his book "Al Qabs Fi Shar'h Al Mowatta'a", as he mentions other examples of explanations to AL Mowatta'a.

The intellectual project of Allal El Fassi - Critical consciousness and the entrances to reform

Dr. Fouad Bou Ali

Allal El Fassi (1910-1974), thinker, scholar, poet, politician, advocate of reform and the leader of the liberation movements in the Maghreb... Originate from Morocco, he is from prestigious intellectual family. This research includes four themes, the 1st one: the Biography of Allal El Fassi; the intellectual revolution; purposes and laws. The second theme: the purposes of the intellectual revolution; common sense measures and confiscations of intellectual revolution. The third theme: Social concept; the principles of social project in the speech of Allal and his social program. The fourth theme: Educational Item -religion and language; the goals of education, the language matter in the Moroccan school "Arabism school," the religious issue; "Islamization of the school," the education program and proposals of Allal al-Fassi.

INDEX

'Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Published by:
The Department of Studies,
Publications and Cultural Relations
Juma Al Majid Center
for Culture and Heritage
Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates
Email: info@almajidcenter.org

Volume 17 : No. 68 - Muharram - 1431 A.H. - January 2010

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

EDITORIAL BOARD

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE	U.A.E.	Other Countries
Institutions	100 Dhs.	150 Dhs.
Individuals	70 Dhs.	100 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألّا يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألّا يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهة أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمنة لنصوص شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسم وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلّا لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتاب مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

'Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Juma Al Majid Cent
for Culture and
Heritage - Dubai

Volume 17 : No. 68 - Muharram - 1431 A.H. - January 2010

حديقة البهائيين

بحيفا – فلسطين

Baha'i Gardens Near
Haifa- Palestine

Published by:

Department of Studies, Publications and Cultural Relations
Juma Al Majid Center for Culture and Heritage